

جامعة الإسكندرية

كليـــة الآداب

قسم الفلسفة

الأيديولوجيا واليوتوبيـــا

فى الأنساق المعرفية المعاصرة

دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون

بحث مقدم من الطالب

عبد الله عبد الوهاب محمد الأنصارى

لنيــل درجة الماجستير فى الآداب

من قسم الفلسفـــة

تحت إشـــراف

الأستاذ الدكتور

على عبد المعطى محمد

الأستاذ الدكتور

ماهر عبد القادر محمد على

2000م

بسم الله الرحمن الرحيم

" نرفع درجات من نشاء و فوق كل ذي علم عليم"

سورة يوسف آية 76

شكـــر وعرفان

يطيب لى أن أتوجه بالشكر والعرفان إلى حضرة صاحب السمو **الشيخ زايـــد بن سلطان آل نهيان** رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة ، على كريم رعاية سمـــوه للحركة العلمية بدولة الإمارات.

كما يطيب لى أن أتوجه بأصدق آيات الشكر والعرفان إلى حضــرة صـــاحب السمو الشيخ **الدكتور سلطان القاسمى** عضو المجلس الأعلى حاكم الشارقة على مـــا لقيته من عطف وتشجيع من سموه .

شكــر و تقدير

يطيب لى أن أتوجه بخالص الشكر وعميق الامتنـــان إلى أســاتذتى بقســم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية على ما لقيته من تشـــجيع وترحيــب وعطاء فكرى طوال فترة تواجدى بأرض الكنانة التى أفدت منها أيما إفادة .

وأخص بالشكر أساتذتى: الأستاذ الدكتور **على عبد المعطى محمد** والأستاذ الدكتور **ماهرعبد القادر محمد على** والأستاذ الدكتور **عبـــد الرحمـــن خليفـــة** والأستاذة الدكتورة **راوية عبد المنعم** وجميع أساتذة القسم وزملائـــى المعيديــن والمدرسين المساعدين بالقسم.

إهـــداء

اهدى هذا العمل العلمى ، وهو
خطوتى الأولى على الطريق إلى
حضرة صاحب السمو الشيخ
الدكتور
سلطان بن محمد القاسمى ، حفظه الله

مقـــدمـــة

تعتبر الأفكار والآراء والنظريات الفلسفية والسياسية بمثابة المرآة التى تعكس الظـــروف والأوضاع الاجتماعية والفكرية والفلسفية للمجتمع والأفراد . ومن ثم فهى نتاج التفــاعل بين المفكر ومجتمعه من ناحية ، وبين المفكر والإطار الفلسفى الذى ينتمى إليه . ولذا فــان الدراسة الجادة لأى مفكر أو فيلسوف تنطلق من أن الأفكار لا تنشأ من فراغ ، كما أنهـا لا تنتهى إلى لاشىء ، وأن دراسة كل مفكر لا بد وأن تبدأ من البيئة السياسية والفكريـــة التى عاشها وتعايش معها وباعتبار أفكاره حلقة فى سلسلة تطور الفكر الفلسفى على مــر العصور.

إن دراستنا تقوم فى أساسها بالاستناد إلى مفهومين من أبرز وأهم المفاهيم السياســـية والفلسفية وهما: مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم اليوتوبيا، عند اثنين من أبرز فلاسفة الفكـــر الغربى المعاصر وهما كارل مانهايم وتوماس كون، وبيان العلاقة بين المفــهومين ومفــهوم النسق المعرفى .

أما الفصل الأول من هذه الدراسة فانه يقوم على دراسة مفهوم الأيديولوجيا ، خاصــة وأن الأيديولوجيا تهتم بدراسة الأفكار . ويلاحظ أن مفهوم الأيديولوجيا يتشـــابه مــع مفهوم الفكر السياسى. وهذا التشابه يعبر عن مجموعة الأفكار السائدة فى المجتمع. ولـــذا فان الدراسة تتبعت ظهور مفهوم الايديولوجيا وتصوراته الأساسية، من خلال الدراســـة التاريخية التحليلية النقدية . ومن جانب اخر بينت الدراسة فى هـــذا الجـــانب العلاقـــات المختلفة بين الايديولوجيا وغيرها من المفاهيم والتصورات الأخرى .

وأما الفصل الثانى فقد خصص لدراسة وظائف الايديولوجيا وخصائصها على اعتبـــار أن الخصائص والوظائف معا هما أهم مايميز النسق الايديولوجى لأى مفكر ، ولأنهما معـــا يرتبطان بالنسق المعرفى ارتباطا وثيقا .

ويناقش الفصل الثالث تصور اليوتوبيا على اعتبار أن مفهوم اليوتوبيا مـــن المفـــاهيم القديمة ذات الصلة بالتفكير الفلسفى . وقد صدر مفهوم اليوتوبيا فى الفكر الفلسفى منـــذ أفلاطون الذى رسم أبعاد الفكر اليوتوبى فى كتاب الجمهورية .وقد أثر هذا المفـــهوم فى الأجيال والعصور التالية فى الغرب الحديث عند توماس مور، و قبل ذلك ابان نهضة الفكــر

الأسلامى فى طوره الأول، وبصفة خاصة عند الفيلسوف المسلم الفارابى . ومن ثم فقد تتبعت الدراسة تطور هذا المفهوم ابتداء من أفلاطون بصورة تاريخية تحليلية تدعمها فكرة النقد الفلسفى، لتنتقل إلى مناقشة الفكرة ذاتها فى الفكر المسيحى ، وعلى وجه الخصوص عند القديس أوغسطين ، ثم تصورات وأبعاد الفكرة فى إطار الفكر الإسلامى ممثلا فى تصور الفارابى. ويدعم هذا الفصل تحليلاته بدراسة اليوتوبيا فى الفكر الاشتراكى الحديث. وكان لابد أن نقف بصورة دقيقة على العلاقات التى تربط الأيديولوجيا واليوتوبيا معا. ما هي ؟ ثم العلاقات بين اليوتوبيا والنسق المعرفى ، وأخيرا علاقات الفكرة بالفكر السياسى ككل .

ويتعرض الفصل الرابع بصفة أساسية لمفهوم النسق المعرفى وأساسياته عند كارل مانهايم وتوماس كون، على اعتبار أن فكرة الأيديولوجيا ، وكذلك اليوتوبيا ، قد لعبتا دورا مهما فى تفكيرهما: الأول حينما دون كتابه المهم فى مجال التفكير الفلسفى والسياسى والاجتماعى والذى يحمل عنوان "الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة إلى علم اجتماع المعرفة" Ideology And Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge والذى صدر فى طبعته الأولى عن الألمانية ، ثم ترجم إلى الإنجليزية وعنها جاءت الطبعة العربية للدكتور عبد الجليل الطاهر بعنوان : "الأيديولوجيا والطوبائية: مقدمة فى علم اجتماع المعرفة". ومع دقة الترجمة العربية فى كثير من مواضعها إلا أننا استعنا فى بعض المواضع بالترجمة الإنجليزية لتمام الفائدة . وأما العلم الثاني فهو فيلسوف ومؤرخ العلم المعاصر توماس كون الذى استطاع فى كتابه عن الثورات العلمية أن يوضح لنا إلى أى مدى يمكن أن تتكامل الفكرتين معا ، من خلال فكرته عن النموذج . ولذا فقد ركزت الدراسة فى هذا الفصل على بيان القضايا المعرفية عند مانهايم وكون وعلاقتها بالنسق ككل .

وأما الفصل الخامس فيناقش تصورات الأيديولوجيا واليوتوبيا معا عند كارل مانهايم، وتوماس كون وذلك باستعراض أفكار مانهايم وكون، وبصفة خاصة بالتركيز على فكرة الأول عن الأيديولوجيا الجزئية والأيديولوجيا الكلية والثانى عن النموذج. ونقد مانهايم

للابستمولوجيا التقليدية .

ويناقش الفصل السادس التصور الذى يطرحه كارل مانهايم عن اليوتوبيا وتصور توماس كون فى كتابه تركيب الثورات العلمية، من خلال فكرة النموذج التى قدمها، وأهمية التمييز بين العلم السوى والعلم الثورى : أى بين الواقع والمأمول .

والواقع أن هذه الدراسة انطلقت أصلا من مجموعة من الفروض وهى: ما الطبيعة الفلسفية والسياسية لمفاهيم الايديولوجيا واليوتوبيا والنسق المعرفى؟ وما السمات المشتركة للأنساق المعرفية؟ وهل هناك علاقة تربط المفاهيم السابقة بعضها ببعض؟ وما علاقة الأيديولوجيا بالنسق المعرفى عند مانهايم وكون؟ وما علاقة اليوتوبيا بأنساقهما ؟

ومن ثم فقد استعانت الدراسة بالمنهج التاريخى التحليلى النقدى المقارن، من حيث أنه كان من الضرورى أن نتتبع الأفكار التى نعالجها تاريخيا لنقف على حقيقة جذورها البعيدة، وكيف نشأت . وكان من الواجب علينا أيضا أن نقوم بإجراء تحليل نقدى للآراء المختلفة فى مقارنتها بعضها بالبعض الآخر.

وأخيرا ناقشت الدراسة النتائج التى توصلت إليها ، وحاولت أن تبرز قيمتها فى مجال الفكر الفلسفى المعاصر وفى مجال الدراسات المتعلقة بفلسفة السياسة .

الفصل الأول

مفهـــوم الأيديولوجيا

المحتـــويات :

مقدمة:

يعتبر مفهوم الأيديولوجيا من أعقد المفاهيم فى مجال الدراسات الإنسانية بصفة عامة، فهناك شبه اتفاق بين الباحثين فى العلوم الاجتماعية على أنه ليس هناك تعريف جامع مانع(*) لمفهوم الأيديولوجيا ، شأنه شأن كثير من المفاهيم فى العلوم الإنسانية والاجتماعية أضف إلى ذلك أن كلمة أيديولوجيا فى حد ذاتها هى كلمة غربية الأصل، وليس لها مرادف دقيق باللغة العربية ، و من ثم تزداد الصورة غموضاً و تعقيداً . ولتقريب المفهوم إلى الأذهان نحاول إبراز عناصر الاتفاق بين الباحثين من ناحية ، وبيان التطور التاريخى للمصطلح وخصائصه ووظائفه ، من ناحية أخرى، ومن ثم علينا أن نبين التحديد اللغوى والاصطلاحى للكلمة ، والعناصر البنائية للمفهوم، وتطوره التاريخى، فنبحث عنه فى الفلسفة اليونانية مرورا بالحضارة الإسلامية إبان عصورها المزدهرة ، و تنتهى عند عصر النهضة الغربية، و العصر الحديث، فنبحث عن معنى المصطلح لدى رائد العلم الحديث فرنسيس بيكون ، ثم هيجل ، و كارل ماركس ، ثم نحاول أن نقف على مدى تطور المصطلح بعد ماركس ، و بالتحديد عند لينين ، و جورج لوكاش ، و انطونيو جرامشى ، و لويس التوسير . و نخرج من ذلك إلى البحث عن معنى المصطلح فى الإطار غير الماركسى ، و بالتركيز على ماكس فيبر ، و إميل دور كايم، و سيجموند فرويد لننتهى من هذا كله إلى الحديث عن تطور مفهوم الأيديولوجيا عند كارل مانهايم.

(*) نقصد بالتعريف الجامع المانع هو ذلك التعريف الذى يجمع كل عناصر المعرف ، و يمنع دخول عناصر أخرى فى التعريف لا تنتمى إليه .

أولا : تحديد المصطلح

إن محاولة تحديد المعنى اللغوي لمصطلح " أيديولوجيا " ترجع بنا مباشــــرة إلى أصول الكلمة فى الفكر اليوناني ، فالكلمة يعبر عنها فى اللغة الإنجليزية بـــالمصطلح (Ideology)، وهذه الكلمة كما نرى تتألف من مقطعين، هما: المقطـع (Idea) ، والمقطع (Logy) . والمقطع الأول فى اللغة اليونانية يقابل كلمة (Idea) التى تعـــنى فكرة ، أو ما هو متعلق بالفكر . وأما المقطع الثاني فيقابل المقطع اليوناني (logos) أى علم . وإذا ما حاولنا أن نقيم المركب منهما لوجدنا أن هذا المصطلح يعنى (علـــم الأفكار) ، أو ذلك العلم الذى يدرس ما هو متعلق بالفكر . و تأسيسا على هـــذا يرى بعض الباحثين أن الأيديولوجيـــا فرع من الدراسات الإنسانية التى تبحـــث فى طبيعة الفكر ، و نشأة الصـــور العقلية عند الإنسان[1].على حين يرى البعض الآخـــر أنها عملية بناء نسق فكرى عام، يتم خلاله تفسير الطبيعة و المجتمع[2] وبـــذا تصبـــح نظرة كلية مثالية للأشياء، ويصبح مدارها الأفكار والتصورات .

ومصطلح الأيديولوجيا يستخدم لغويا بمعنيين أحدهما عام ، والآخر خاص ، فأمـا معناها العام فهو أنها مجموعة نظامية من المفاهيم فى موضوع الحياة أو الثقافة البشرية ، أو طريقة أو محتوى التفكير المميز لفرد أو جماعة[3]، أو أسلوب التفكير الذى تتمـــيز به طبقة، أو يتميز به فرد بعينه[4]. وأما معناها الخاص فهو أنها مجموعة من الأفكـــار المبنية على أسس نظرية معينة[5].

---

(1) أحمد عطية موسى ، القاموس السياسى ، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، القاهرة ، 1968، ص 161.

(2) الموسوعة السياسية ، إشراف عبد الوهاب الكيالى وكامل زهيرى ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1974ص 99 .

(3) منير البعلبكى ، المورد ، قاموس إنجليزي عربي ، دار العلم للملايين ، الطبعة الســـابعة ، بـــيروت 1974 ، ص 447.

(4) The Concise Oxford Dictionary of Current English , London: 1980 ,p.58

(5) Ibid, p .598 .

وفي دراسة عربية مهمة عن "السياسة بين النظرية و التطبيق" للدكتور علي عبد المعطي محمد ، نجد تأكيدا على أن مصطلح الأيديولوجيا يشير إلى "نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية و المعيارية على حد سواء ، يسعى في عمومه إلى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة من خلال منظور يوجه و يبسط الاختيارات السياسية — الاجتماعية للأفراد والجماعات[1] " . و ما يشير إليه هذا الفهم حسب تفسير الأستاذ لا لأنه في قاموسه الفلسفي يتمثل في أن "الأنساق الفكرية قد تكون قواعد تحكم السلوك الاجتماعي و الأخلاقي ، أو تنظيم البناء السياسي والقانوني ، أو تكون بمثابة نظريات تحدد أحكامنا و تقديرنا للمواقف، أو قضايا تفسر البناء الاجتماعي بصفة عامة[2] ". ومن ثم فإن الأيديولوجيا تصبح محصلة لمجموعة من العناصر المتمثلة في المعتقدات والقيم والأهداف والمعايير .

ويقدم لنا الدكتور محمد علي أبو ريان تعريفا مهما للأيديولوجيا إذ يؤكد أن "الأيديولوجية تنطوى على مجموعة من العقائد الأفكار والتصورات والمشاعر والتقاليد والآمال والظروف الزمانية والمكانية التي تؤثر في أنماط السلوك للأمة والجماعة. ومن ثم فلابد من ملاحظة الارتباط الوثيق بين الفكر والعمل في مكونات الأيديولوجية[3]".

و تبين دراسة محمد سبيلا عن الأيديولوجيا، وهي من الدراسات الحديثة والمتقدمة، رؤية إبستمولوجية لها أهميتها في هذا المجال، إذ يميز بين تصورين متباينين للأيديولوجيا، أما التصور الأول فهو تصور كلى شامل يجعل الأيديولوجيا بمثابة الكل

---

(1) د. علي عبد المعطي محمد ، د. محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيق ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ، 1974، ص 381 .

(2)La Lande, Vocabulaire Techniques et Critique de la Philosophie, Paris, 1926, Vol. I P. 336.

(3) د. محمد علي أبو ريان ، الإسلام السياسي في الميزان ، دار المعرفة الجامعية ، 1997 ، ص 228 .

الذى تندرج تحته كل صور وأشكال الناتج الثقافي والرمزي للمجتمع ، نظرا لما تؤديه من دور معنوي أو روحي للحياة الاجتماعية كلها ، وبذلك تتخذ الأيديولوجيا صبغة الثقافة العامة ، وتصبح مرادفة لها من حيث التصور . ويؤدى هذا التصور فى رأى محمد سبيلا إلى نوع من الخلط والتضارب بين المصطلح (أيديولوجيا) والمصطلح (ثقافة). وسوف نوضح العلاقة بينهما في إطار فهم الأيديولوجيا والثقافة .

وأما التصور الثاني الذى يشير إليه فيقصر مصطلح الأيديولوجيا على الظواهر السياسية والعمليات والمؤسسات السياسية ، مما يجعله يتناول التصورات المتعلقة بالحكم والسلطة وتوجيه المجتمع . وهذا التصور يغطى الاستعمال السياسي للمصطلح[1].

أما من الناحية الإبستمولوجية فإن محمد سبيلا يؤكد أن الأيديولوجيا هي المصطلح المستعمل للإشارة إلى كافة أشكال التفكير و التعبير غير العلمية، أى غير الوصفية و غير الحيادية[2].

وكما سبق أن أشرنا فإن الكلمة عادة ما تستخدم بدلالة سياسية لتعنى النسق الفكري[3]، فالأيديولوجيا عبارة عن أنماط من القناعات السياسية التى تبرز رؤى معيارية فى الحياة السياسية ، وهذه الرؤى عادة ما تتضمن مواقف محددة جدا حول طبيعة الإنسان والعلاقات بين الفرد والدولة والمجتمع وغايات السياسة وأهدافها بشكل عام[4].

ويذهب الدكتور عبد الله العروى فى تعريفه لمفهوم الأيديولوجيا إلى أنه دخيل على جميع اللغات الحية، وذلك أن المصطلح وإن كان يعنى علم الأفكار إلا أنه لم يحتفظ

---

(1) محمد سبيلا ، الأيديولوجيا: نحو نظرة متكاملة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1992 ، ص 9 .

(2) المرجع السابق ، ص 9 .

(3) أحمد عبد الله ، القاموس السياسي، القاهرة : دار الشعب ، 1965 — ص .

(4) سمير أيوب ، تأثير الأيديولوجيات فى علم الاجتماع، معهد الأنماط العربي، بيروت ، 1983، ص ص28 —32.

بالمعنى اللغوى، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر ثم رجعت إلى الفرنسية. كما أن العبارات التى تقابلها مثل: منظومة فكرية ، عقيدة ، ذهنية .. إلخ ، تشير فقط إلى معنى واحد من معانيها . ومع هذا فإن العروى على ما يرى محمد سبيلا يميز بين ثلاثة مجالات وثلاثة معان لمصطلح الأيديولوجيا ، أما المجال الأول فهو المجال السياسى، حيث تعنى الأيديولوجيا فى أحد جوانبها كل تفكير خادع. وأما المجال الثانى فهو المجال الاجتماعى، حيث تعنى مجموعة الأفكار والقيم والمثل التى تتبناها جماعة ما، والتى تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعى وللتاريخ. وأما المجال الثالث فهو الإبستمولوجى، حيث تعنى المعرفة الظاهرية السطحية فى مقابل المعرفة العلمية العميقة بالأشياء. ومن هذا المنطلق يستنتج محمد سبيلا أن الأيديولوجيا فى حد ذاتها ظاهرة اجتماعية وثقافية وسيكولوجية وسياسية ومعرفية، وليست سياسية فقط[1].

والجدير بالذكر أن هناك تصورات وتعريفات متعددة للأيديولوجيا، وربما كان من المناسب أن نتناول التعريفات المهمة للأيديولوجيا حتى يمكن أن نستخلص التصور المتكامل لها بصورة قريبة من الموضوعية، إذ الموضوعية المطلقة فى هذا المجال هدف بعيد المنال لتباين وجهات النظر، واختلاف التصورات والمداخل ، فضلاً عن افتراق الغايات والوسائل، وما تمثله من طرح سياسى أو اجتماعى ، أو غير ذلك .

ثانياً : العناصر البنائية لمفهوم الأيديولوجيا :

إن مفهوم الأيديولوجيا كغيره من المفاهيم والمصطلحات الأخرى فى عالم الأفكار ينطوى على مجموعة من العناصر التى تشكل بنيته ، وتبلور المعطيات والأفكار الأساسية التى تميز الأيديولوجيا عن الفلسفة ، على الرغم من العلاقات القائمة بينهما، وما تشكله إحداهما من تأثير على الأخرى ، خاصة وأنهما معا ينصبان على الأفكار، وهنا فإنه لكى تكون الأيديولوجيا فعالة يجب أن يتم تبسيطها وترجمة أفكارها

---

(1) محمد سبيلا ، الأيديولوجيا و الحداثة ، مجلة الوحدة ، عدد سبتمبر 1990 ص 26 .

الفلسفية إلى أهداف قابلة للتطبيق فى الواقع العملى[1].

والأيديولوجيا من الناحية العلمية إن لم تشهد ضبطاً معيارياً لمفاهيمها فإنها من الممكن أن تتحول إلى يوتوبيا. ولذلك تنصرف غالبية تعريفات الأيديولوجيا نحو القيم والاتجاهات والمعتقدات التي تربط بين أفـــراد المجتمع بعضهم ببعض، وعليـــه تحـــدد الأيديولوجيا بقدرات شاملة للكون والحياة[2].

ولكن إذا كانت الأيديولوجيا ترتكز على الاتجاهات والأفكار والمعتقـــدات، أفلا تكون هناك علاقة من هذه الزاوية بين الأيديولوجيا والأسطورة Myth، ؟. ومـع أننا نطرح هذا السؤال إلا أننا سوف ننتظر حتى نقدم الإجابة عليه خـــلال تناولنـــا لبعض الأبعاد المهمة فى الأيديولوجيا .

وتحدد الأيديولوجيات غاية محددة للحركة ، فيما تقترح الافتراضات الفلسـفية للأيديولوجيا بشكل غامض الأهداف المرغوب فيها ، فأحكام الأيديولوجيـــا عنـــد إنسان أو مجتمع أو حضارة تساعد على تحديد متى تتم الدعوة إلى التغيير الجـــذرى ، ومتى يتم التعديل التدريجى ، وبهذا المعنى تحل كل أيديولوجيا محل صورة مجتمع مثـــالى مقارنة بالمجتمع القائم وتصف الأيديولوجيا أدوات تحقيق البرنامج ، وفى كثـــير مـــن الحالات تستلزم هذه الأدوات استخدام القوة لإحداث التغيير المطلوب للوضع القائم. ومن أبرز هذه الأدوات :

(1) الدعاية باعتبارها الأداة الرئيسية ، و ذات الدور الفعال ، لحمل الأفـــراد علـــى الاقتناع بالمفاهيم والأفكار التي تنطوى عليها الأيديولوجيا ، علاوة على التحفـــيز على الحركة .

---

(1) محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية ، مجلة الوحدة ، الرباط : المجلس القومى للثقافـــة العربيـــة، عدد ديسمبر 1990، ص ص 87 -89 .

(2) Sells ; E ;The Concept and Function of Ideology, International Encyclopedia of Social Science ; vol. 7; 1968 p 66

(2) الأفكار والمعتقدات التى يمكن أن تؤثر على الأفراد لإدراك الواقع .

(3) الالتزام و التوجه الحركى ، فهى تحمل كثيرا من المعانى الذاتية ، خاصة فى فترات القلاقل والاضطرابات .

(4) دور المدرسة والأسرة والجامعة والمؤسسات الدينية فى خلق الفئة السياسية والاجتماعية المناسبة للأيديولوجيات السائدة فى المجتمع[1].

ثالثا : التطور التاريخى لمفهوم الأيديولوجيا :

يعود الحديث عن مفهوم الأيديولوجيات كمصطلح، كما هو كائن حاليا، إلى القرن الثامن عشر، بيد أن الحديث عن الأيديولوجيات كظاهرة وقواعد سلوكية هو حديث قديم قدم الجماعة البشرية ذاتها ، ومن ثم يمكن أن نجد له أصولا فى تاريخ الفكر السياسى اليونانى والإسلامى .

وعلى وجه العموم فإن تاريخ مصطلح الأيديولوجيا تاريخ مضطرب ؛ إذ ظل منذ مولده محط صراع إبستمولوجى وأيديولوجى حول دلالته ومدى مشروعيته، ومن ثم تعددت التعريفات والتصنيفات، لذلك نرى أن الرجوع إلى تاريخ الفكر الفلسفى والسياسى يضمن مزيدا من التحديد و الاقتراب من هذا المفهوم[2]. لنتعرف على المصطلح فى تطوراته التاريخية و دلالته الإبستمولوجية.

(1) الفلسفة اليونانية :

تعتبر الفلسفة اليونانية علامة بارزة من علامات الفكر الإنسانى، فهى تمثل فترة خصوبة الأفكار وحيوية الجدال والمناقشات التى دارت بين الفلاسفة على اختلاف نزعاتهم، حيث اصطرعت المذاهب الفلسفية، يحاول كل منها أن يثبت جدارته

---

(1) Macmid, R ; Contemporary Ideologies ; Cambridge; 1988 ,p.-4.

(1) محمد سبيلا ، الأيديولوجيا والحداثة ، مجلة الوحدة ، عدد ديسمبر 1990 ، ص 27 .

الإبستمولوجية خلال منطق محكم يدل بحق على هذه العقلية التي أنتجت أخصب الأفكار. والفترة السقراطية تشكل محورا مهما لدراسة حقبة هامة من حقب الفلسفة اليونانية، حيث نازل سقراط خصومه الذين عرفوا بفريق أو طائفة السفسطائية التي شكلت توجها معرفيا داخل المجتمع اليوناني .

وبرزت إمكانية التناقض بين الوجدان والواقع ، سواء أكان ذلك الواقع حاضرا ماثلا ، أم خبرا عن ماض ، أم تنبؤا بمستقبل ، منذ أن استطاع الإنسان التحرر من قيود العبودية للطبيعة، ولتبرير ذلك التناقض انطلقت الفلسفة اليونانية من وحدة الكون، فاعتبرت العالم الإنساني صورة مصغرة للعالم العلوى ، والمنطق البشرى انعكاسا لمنطق الكون ، فلم تجد فرقا بين قواعد الأخلاق وطرائق المنطق وقوانين الكون[1].

إن الواقع حسب الفلسفة اليونانية، لاسيما السقراطية ، ثابت، و الحقيقة واحدة، والكون متجانس دائم، حيث إن الإنسان لا يخرج عن كونه مجرد جزء من هذا الكون المتجانس ، فإن وجدانه يعد بمثابة مرآة تعكس مباشرة ذلك التجانس الذى هو عنوان الكمال والجمال ، ومن ثم فإن الإنسان إذا قال فكرا أو فعل شيئا غير مطابق لقانون الواقع الكائن ، فإن هذا يعود فى أهم محدداته إلى أحد أمرين ، إما أن وجدانه لا يعكس بوضوح الواقع الحقيقى ، ومرد ذلك قد يكون عطبا فى الحواس أو خللا فى العقل ، وإما أن قوة خارجية قاهرة تتعمد تغليظه .

أنه على افتراض اختلاف شخصين فى شأن حادثة، وكان أحدهما صحيح العقل، كامل الحس، فلابد و أن الآخر إما أن يكون مريضا أو مستبعدا، لا وجود له فى هذه النظرية للازدواجية فى المفاهيم .

و الإبهام فى الأشياء يتلخص فى مشكلة عدم مطابقة الوعى للواقع فى مسألة

---

(1) Scrutin,,R ., A Dictionary of Political Thought , New York , Hill and Wang , 1982, pp 78-88.

اضطراب العقل الذى هو من اختصاص الطبيب[1]. و إذا انتفت هذه العلــة ، أى إذا كان المرء سليماً من حيث العقل والحس ، ومع ذلك يرفض الحق بإصرار، فكيــــف تبرر سلوكه .

و يفترض الفكر اليونانى فى هذه الحالة فكرة (الغاية) ، وصفة (الغايــة) الــتى ترتبط بالشخص تطلق على الفاعل والمنفعل معاً، وهو عبارة عن ذلك الشخص الـذى يخضع رغماً عنه إلى قوة تمنعه من إدراك الحق، أو بمعنى آخر هو من وقـــف أمامــه عارض جعله غير متمكن من نفسه، ونزع عنه صفة الإنسانية الكاملة ، فلــم يعــد قادراً على مراجعة نفسه بحيث يرفض الحقيقة البديهية، التى هى فى متناول البشر لأنــه يشارك فى مؤامرة ضد الحق، بل ويقوم أيضاً بدعوة الناس إلى الغواية و إفساد العقــول السليمة باللجوء إلى تحريف الكلام عن مواضعه ليعطل قوة التمييز عند الناس، وهكذا يتوارث البشر المرض النفسى والعقلى الذى يعمى عن الحق .

وفى وسط هذا الجو قبل عهد الأيديولوجيا ، كانت مشكلة مطابقة أو مناقضـــة الذات للموضوع تظهر فى صورة الصواب والخطأ من جهة ، وصورة الصحة والمرض من جهة ثانية ، ويكتسى فى الحالة الأولى شكلاً منطقياً ، وفى الحالة الثانيـــة شـــكلاً أخلاقياً .

وعلى هذا الأساس ينشأ الخطأ العقلى عن مرض نفسى، أحدثته قوة كونيـــة مناهضة للحق، وينتشر الخطأ عن طريق الدعوة والوراثة .

(2) الحضارة الإسلامية :

يقترب مفهوم العقيدة فى الفكر الإسلامى من مفهوم الأيديولوجيا، و لكنــــه ليس مرادفاً له على الإطلاق. و العقيدة لغةً هى الإيمان بحقيقة معينة إيماناً قطعيـــاً لا

(1) عبد الله العروى ،مفهوم الأيديولوجيا فى المغرب : المركز الثقافى العربى .1983 ، ص 18.

يقبل الشك أو الجدل[1]. أو هى الحكم الذى لا يقبل الشك فيه لدى معتقده[2]. وعلى ذلك فإن عقيدة الإنسان هى مذهبه ؛ أى هى ما يؤمن به و يراه عن اقتناع قلبى أكيد، وعلى أساس هذا الذى يؤمن به و يراه يذهب فى حياته ، أى يسير ويسلك .

و لم يكن تعريف (العقيدة) ليحتاج إلى ذلك كله لو أننا مضطرون إليه للتعريف بالأيديولوجيا، ولو أننا نؤمن بأن المعنى اللغوى لأى اصطلاح مهما كان قريبا من الأذهان يلقى ضوءا قويا على ما يصطلح عليه الناس فيه ، و أن هذا المعنى اللغوى يعد من الناحية العلمية أقرب الطرق إلى الوقوف على هذا الاصطلاح أو المصطلح، خاصة إذا كنا نريد توضيح العلاقة بينه وبين مصطلح آخر كالأيديولوجيا .

وهكذا يتضح من تعريفنا لكل من (العقيدة) و (الأيديولوجيا) أن بين اللفظين علاقة فى بعض الأمور، وانفصال فى بعضها الآخر، فالأيديولوجيا -كما سبق - تعنى تصورا ما للأشياء والأفكار، وقد يكون هذا التصور نتيجة لعقيدة معينة ، دينية أو سياسية أو اقتصادية، ولكنه قد لا يكون نتيجة لتلك لعقيدة أيضا[3]. مثال ذلك أن تصورات الإنسان، وهى الثمرة الطبيعية لأيديولوجيته، قد تكون على عكس ما يعتقد، فغالبية المدخنين يؤمنون بأضرار التدخين وأخطاره، وكثير من العلماء يحملون تمائم، أو يؤمنون بما يعتقدون أنه خرافات، وكثير من دعاة الفضيلة غارقون إلى الأذقان فى الرذيلة. فبين الأيديولوجيا و العقيدة -على ذلك- صلة ، ولكن هذه الصلة غير قائمة على الدوام .

ربما كانت (العقيدة) أقرب إلى الفلسفة منها إلى الأيديولوجيا، وإن كانت

---

(1) The Concise Oxford Dictionary of Current English, op cit., pp. 106 –107 .

(2) المعجم الوسيط – الجزء الثانى – إعداد : إبراهيم مصطفى وآخرون - – القاهرة ، مطبعة مصر، 1961 ص 620.

(3) عبد الغنى عبود ، الأيديولوجيا والتربية ، المرجع السابق ، ص 25 .

تختلف عنها اختلافا جوهريا، إذ الفلسفة، كما رآها الأولون، وكما لا تزال فى عرف البعض، هى البحث عن العلة الأولى، أو محبة الحكمة، و الحقيقة المجردة هى موضوع الفلسفة[1].

وبالرغم من هذا الاختلاف بين العقيدة والفلسفة ، فإن الفلسفة فى أبسط تعريفاتها نظام فكرى ، نشأ فى بيئة اجتماعية معينة ، وتفاعل مع مشكلات هذه البيئة، ثم حاول أن يرتفع فوق هذه المشكلات، فكرا وتنظيما، محاولا أن يوجد الحلول لهذه المشكلات. ومعنى ذلك أن العقيدة قريبة من الفلسفة بمعناها العام، بقدر ما هى بعيدة عن الأيديولوجيا. فلكل إنسان (فلسفته) فى الحياة، وهذه الفلسفة كونها الإنسان نتيجة لظروف حياته فى مجتمعه ، ولظروف تربيته ، واحتكاكاته بالآخرين، وقراءاته ، إن كان يقرأ ، وهكذا .

وقد تكون هذه العقيدة عقيدة دينية، يؤمن معتقدوها بأفكار وآراء وتصورات معينة، تتصل بالله وملائكته وكتبه ورسله، كما تتصل بالحياة الدنيا والحياة الآخرة، وقد تتصل بتنظيمات معينة لهذه الحياة الدنيا .

وقد تكون هذه العقيدة -أيضا- عقيدة سياسية أو اقتصادية لا تتصل من قريب أو من بعيد بالدين ، كما رأينا فى العقيدة الدينية .

كذلك قد تكون هذه العقيدة -دينية كانت أو غير دينية- مبنية على العقل والمنطق، وقد تكون مبنية على الخرافة والوهم ، بعيدة كل البعد عن العقل والمنطق . المهم أنها تغمر القلب، وتلفظ ما عداها، وأنها توجه حياة الإنسان كلها -لا شعوريا- إلى طريق معين يتفق معها ، فتجعل الإنسان يتصرف ويتحدث، ويعاشر ويقاطع، ويحب ويكره، بناء على ما تمليه عليه هذه العقيدة .

ومن هنا كان الخلط فى بعض الكتابات المعاصرة، حيث تترجم الأيديولوجيا

(1) Hans, F., Social philosophy, New York, Methuen, 1981 p.48

Ideology إلى (العقيدة) أو (المذهب) الذى يعنى العقيدة أيضاً ، وهو خلط يبـدو أن المجاز يلعب دوراً فيه ، كإطلاق (القرآن) على الإسلام ، أو (الإنجيل) على المسيحية، أو (التوراة) على اليهود، مع أن كلا منهم ليس إلا جانباً واحداً من جوانـب هـذه الأديان الثلاثة. أو كإطلاق اسم العاصمة على البلد كله ، فكثيراً ما نسمع فى الأخبار أن (القاهرة تقول كذا)، والمقصود أن مصـر كلها هى التى تقول، ممثلة فى قيادتهـا وليست القاهرة وحدها[1].

ومن هنا – أيضا – كان إصرارنا على الفصل بين الكلمتين، بنقـل الكلمـة الأجنبية بنصها إلى اللغة العربية، وذلك أمر جائز، تماما كما نقلت كلمـات مثـل الراديو والتليفزيون إلى اللغة العربية بنصها فى عصرنا الحاضر، وكما نقلت من قبـل كلمات بنصها إلى اللغة العربية ، وخاصة من اللغة الفارسـية، وذلـك فى العصـر العباسى الأول، عصر ترجمة الحضارات الأجنبية إلى اللغة العربية. وذلك ليس أمـرا قاصرا على اللغة الغربية، فكثيرا ما نقلت كلمات عربية بنصها إلى اللاتينية ، وذلـك فى عصر الإصلاح فى الغرب، عند ترجمة العلوم العربية إلى تلك اللغة .

(3) مشروع فلسفة الأنوار :

شهد القرن السابع عشر فى أوروبا صراعا عنيفا بين الكنيسة و الفلسفة، ففـى حين كان الفلاسفة يرون فى الكنيسة سلطة غاشمة تعرقل نور المعرفة و الحرية ؛كـانت الكنيسة ترى فى الفلسفة ثورة شهوانية على التربية الأخلاقية التى تكبح جماح النفس، وأن الفلاسفة مجرد آلة طيعة فى يد الشيطان. ولكن أفكار الفلاسفة كـانت أشـد إيجابية وتقدما، إذ ربطوا الأفكار بدوافع إنسانية بحتة بعيدا عن فكرة الشيطان الـتى اختلطت بعقول السلك الكنسى، وهو ما فتح الباب واسعا أمام البحث الجـدى فى أصل الفكر غير المطابق للواقع، وبالتالى إلى التفكير السليم .

---

(1) للتعرف على الخلط بين مفهومى العقيدة والأيديولوجية أنظر :
حامد عبد الله ربيع ، نظرية القيم ، مكتبة القاهرة الجديدة ، 1977، ص ص 348 – 349.

وقد التقط دوتراسى هذه الرؤية الجديدة رغبة فى إرساء دعائم علـــم جديـــد يهدف إلى التوصل إلى التفكير السليم، واقترح أن يسميه أيديولوجيا، وهـــو يعـــنى دوتراسى برنامج علم الأفكار على سؤالين : الأول تقليدى: كيف نفكـــر تفكـــيرا سليما ؟ والثانى مستحدث: كيف تؤثر فى ذهننا الأفكار المجهولة الأصـــل؟ يـــهدف الأول إلى إصلاح المنطق، والثانى إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذى لا يعـــرف له أصل عقلى . ويتمثل ذلك المجهول فى التقليد الذى يعتمد عليه طغيان هذا الاتجـــاه الإصلاحى الشامل الذى ميز فلاسفة القرن الثامن عشـــر عمـــن ســـبقهم فى هـــذا الميدان[1].

لقد ألقت فلسفة الأنوار أضواء البحث على حب السيطرة وهو دافع إنســـانى صرف، وتراه كعامل ماض لا كعامل حاضر يتجدد بتجدد الأجيال؛ فهى تجـــارب آثار ذلك العامل لا العامل ذاته، وتسمى تلك الآثار ظروفاً . هنا تكمن مادية القـــرن الثامن عشر، وهى مادية محدودة. بيد أن مشروع علم الأفكـــار لا يشـــكل نظريـــة الأيديولوجيا، ولا بد من الانتباه لهذه الحقيقة . و لم يكشف المشروع إلا عن جـــانب واحد من جوانب المشكلة، ويتعلق الأمر بتأثير أفكار موروثة على الفكر الفـــردى ، لم ينظر فى أصل تلك الأفكار الموروثة، وكان يمنعه من ذلك مـــانع ذاتي[2] يتمثـــل فى فرضيتهم الأساسية، أى وجود حقيقة ثابتة متجسدة فى الطبيعـــة، تنعكـــس بـــدون اعوجاج فى العقل البديهى. والعقل ، فى رأيهم، يعكس بطبعه الحقيقة على وجهـــها الصحيح ، وإذا عجز عن ذلك فبسبب الأفكار الموروثة التى تعكر صفاءه ، وعندمـــا تتبدد تلك الأفكار بالتحليل يرجع العقل إلى صفائه الأول ، فيرى الحقيقة كما هى .

وهكذا آلت فلسفة الأنوار إلى نتيجة مؤداها: أن علم الأفكار ســـابق لعـــهد

---

(1) عبد الله العروى ، مفهوم الأيديولوجيا ، مرجع سابق ، ص ص 24-25

(2) Herbert. B., The Origins of Modern Science, New York, The Free Press, 1957. P. 82 .

الأيديولوجيا، وأنه أقصى ما يمكن تصوره إذا افترضنا وجود حقيقة مطلقة تنعكس مباشرة فى مرآة العقل السليم .

(4) بيكون و المدرسة العقلانية :

و يعتبر "فرنسيس بيكون" (1561-1626) رائد العلم الحديث ، حيث أسس نظرة معرفية جديدة تخالف ما كان سائداً من قبل لدى فلاسفة العصور الوسطى. ويبدو هذا في كتابه "الأورجانون الجديد" الذي صدر في عام 1620 والأورجانون هو المنطق ، وقصد به الآلة، أو المنطق الجديد الذي يختلف بطبيعة الحال عن منطق أرسطو . فكأنه أراد صورة من صور الفن الجديد المخالف للمألوف .

إننا نجد "فرنسيس بيكون" في "الأورجانون الجديد" يعالج في القسم الأول الأوهام الأربعة التي تسيطر على الطبيعة الإنسانية ، وهي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح. أن هذه الأوهام تشكل نوعاً من الدجما أو الاعتقاد الذي قد يرجع إلى طبيعة البشرية ، أو مزاج الفرد ، أو العقل البشري أو الجانب الاجتماعي .

أراد بيكون إذن أن يتخلص من هذه الأوهام حتى يفرغ لتأسيس النظرية الجديدة أو الفطرة الجديدة ، أو المنهج الجديد في مقابل المنهج الأرسطي.

والذي لا شك فيه أن هذه النظرة كانت بداية نشأت سوسيولوجيا المعرفة، وخطوة أولى فى الطريق إلى تصور ملموس لمفهوم الأيديولوجيا، وهذا المفهوم الذى بلوره ماركس لاحقاً . وقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر خاصة العقلانية على تشكيل نظرية الوعى الاجتماعى، وعملوا على أن تكون الأيديولوجيا مفهوماً لعلم الأفكار وعلماً وضعياً، وذلك للتمييز بين الوعى الصحيح و الوعى الزائف . و بدلاً من عقل الأيديولوجيا انتهوا إلى إنشاء أيديولوجيا العقل[1]،[2] . و يمكن

---

(1) د. محمد سبيلا ، الأيديولوجيا والحداثة ، مرجع سابق ، ص 29 .

(2) الأيديولوجيا والسياسة ، مجموعة مولفين ، طرابلس ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ، 1933، ص ص 20 ،

الإشارة إلى ذلك فيما يلى:

(5) هيجل و أيديولوجيا الجدل :

يعتبر جورج فيلهلم فردريك هيجل (770-1821) أعظم فيلسوف ألمانى منذ عصر "كانط" و لقد نجح فى أن يعطينا أكثر المذاهب مثالية اتساقا[1]. و بفلسفته وصلت الروح الألمانية إلى ذروتها. كما وصلت بالتالى فلسفة السياسة المثالية إلى القمة فى تفكير هذا الفيلسوف[2].

و مما لا شك فيه أن فكر هيجل و خاصة منهجه الجدلى قد أثر تأثيرا بالغا على لاحقيه، و خاصة أقطاب الماركسية (ماركس ، و انجلز ، و لينين) فى صياغتهم للإيديولوجيا الماركسية.

و تقوم فلسفة هيجل برمتها على الجدل الذى يتكون من الفكرة ، و نقيضها، ثم المركب منهما . و يتضمن النسق الهيجلى "أولا المنطق ، ثانيا: فلسفة الطبيعة ، ثالثا: فلسفة الروح. و هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، الأول: هو المنطق و ينقسم إلى مذهب الوجود و مذهب الماهية و مذهب الفكرة الشاملة . و الثانى : فلسفة الطبيعة و يحوى الميكانيكات و الطبيعيات و العضويات ، و الثالث: فلسفة الروح و يحوى الروح الذاتية (علم النفس) ، و الروح الموضوعية (القانون و الأخلاقيات و علم الأخلاق) ، و الروح المطلق (الفن و الدين و الفلسفة) . و بينما يشير المنطق إلى الفكرة ذاتها ، و تشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة

---

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية 1996، ص 305

(2) د. على عبد المعطى محمد ، تيارات فلسفية حديثة و معاصرة، دار المعرفة الجامعية 1991، ص 237.

فى ذاتها [1].

فالمنهج الفلسفى عند هيجل هو المنهج العقلى أو هو المنهج الذى يعبر عـــن نســيج العقل ذاته، و نسيج العقل بمجموعة هائلة من المقولات المتناقضة التى ترتبط فيما بينــها ارتباطا عضويا محكما ، و توالد هذه المقولات بعضها مع بعض توالداً ذاتياً هو المنــهج الجدلى [2].

و تعتبر معالجة هيجل للعقل الموضوعى أفضل جزء فى فلسفته حيث نجـــد أن الثلاثية الرئيسية هنا تتألف من القانون بمعنى الحق المجرد حيث ينظر خلاله إلى الأفــراد فى علاقاتهم الخارجية بعضهم مع البعض الآخر و ما ينتج عن هذا من دعاوى بينــهم وبين بعضهم البعض ، ثم يأتى الطرف الثانى من الثلاثية و هو الأخلاق الفردية حيــث نجد الأفراد من خلال هذه الأخلاق الشخصية يتجهون بأفكارهم إلى الباطن حيــث يختبرون ضمائرهم ، ثم نجد فى النهاية المركب منهما و هو يجمع بين الحدين الأوليــين للثلاثية أى القانون ، و الأخلاق، و يتمثل هذا التأليف أو الـــتركيب فى الأخــلاق الاجتماعية [3].

و من منطلق الجدل الهيجلى الثلاثى المحدود (القضية و نقيضها و ما يؤلف بين النقيضين)، فإن هيجل طبع طابعا إلهيا على كل ما كان و يكون و سيكون فى تــاريخ العالم، و لم يعد شئ و لا حادث تاريخى و لا مظهر من الطبيعة و لا مذهب سياســى و لا دينى و لا فلسفة يمكن أن يحتمل "الخطأ" ، فكل شئ كان ، أو يكون ، جـــزء ضرورى من خطة النماء و التقدم التى كان يجب أن يجتازها الكل : "فكل واقعـــى و كل معقول واقعى" على حد قوله ، و لا يوجد "صواب أو خطأ " و إنما واقع عظيم

---

(1) د.على عبد المعطى محمد ، المرجع السابق ، ص 329.

(2) د.محمد على أبو ريان، المرجع السابق ، ص 329.

(3) د. محمد ثابت الفندى ، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية 1997، ص 238-239.

الثراء يكشف عن ذاته و يظهرها عبر العصور لذاته بواسطة ظواهر الطبيعة و أفكـــار البشر [1]. و يعتقد هيجل مثله مثل فشته و شلنج أن الحقيقة النهائية أو العليا أو مـــا نسميه بالكون أو الوجود هو روح أو عقل مطلق يمر خلال مراحل تطور فى الزمان و ينتهى إلى أن يشعر بذاته من خلال العقل الإنسانى ، و معنى هذا أن العقل الإنســـانى هو نهاية مرحلة الظهور و التجلى للعقل المطلق ، و يدل هذا على أن فلسفة هيجل فى المطلق تعتبر إنسانية بالدرجة الأولى [2]، فعنده تزول الفواصل بين العـــالم و الفكـــر، فيتحد الجميع فى "كل" واحد أو "روح" أو فكرة مطلقة. و يترتب علـــى هـــذا أن المعرفة عند هيجل لم تعد خاصية من خواص الإنسان المشخص، بل خاصية إلهية لعقل كلى أو روح عالمية، فهذه هى الذات العارفة لا الإنسان [2].

أما فيما يتعلق بتفسير هيجل للتاريخ الكلى أو العام فإنه يرى أن كل دولة إنمـا تعبر فى نشاطها الحضارى عن فكرة ما، و هذه الفكرة تكشف عن ذاتهـــا تاريخيـــا وبالتدريج، و يتمثل هذا الكشف التدريجى فيما نلاحظه من تطور الشعوب فى حقبـة تاريخية معينة،، و فى مكان معين من العالم، و يستمر هذا الشعب فى تطوره الحضارى إلى أن يكتمل له أداء رسالته التاريخية، ثم نراه يتجه بعد ذلك إلى مرحلـــة الهبـــوط الحضارى إلى أن يفقد حضارته تماما [3].

و لقد عملت الأيديولوجيا السياسية عند هيجل على تمجيد الدولة القوميـــة ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها و رأى أن الدولة ما هـــى إلا المركـــب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية و الاجتماعية من أسرة تقـــوم علـــى التعـــاون والمسئولية ، إلى مجتمع يقوم على التنافس و التناحر ، ثم أخيرا إلى دولة قومية تجمع

(1) د.على عبد المعطى محمد ، المرجع السابق ، ص 329.
(2) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق ، ص 329.
(3) د. محمد على أبو ريان ، 337

شمل أمة من الأمم ، و توفق بين المسئولية العائلية و بين التنافس الفردى بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب و الخضوع للقانون. و قد صبغ هيجل على الدولة صبغة القداسة ، فأعتبرها مصدر كل الإرادات الفردية بل و مصدر كل القيم و كل الحقائق الروحية . و الدولة فى نظر هيجل هى تجسيد السلطة السياسية، و سلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة و لكنها ليست تحكمية إذ لابد أن تمارس سلطاتها التنظيمية فىظل القانون ، إلا أن الهيجلية كانت فى جوهرها تمجيدا للقوة ، لأنها وضعت الدولة فىمتناول القانون ، بل و فوق أى نقد أخلاقى ، فأخضعت الفرد للدولة خضوعا كاملا [1].

يتضح مما سبق أن فلسفة هيجل فلسفة مثالية تمضى بالمذهب العقلى إلى حدوده القصوى ، و لكنها تستفيد من تجربة أفلاطون، و مع هذا فإن هيجل لا يحاول أن يجعل من الأفكار جواهر مثالية فى عالم مستقل. و لكن هيجل يستخدم العقل فى رسم مسار مذهبه فى مراحله الثلاث: مرحلة المنطق ،و مرحلة الطبيعة ، ثم مرحلة التمثيل الذاتى للعقل المطلق فى عقول البشر . و هنا نجد أن هيجل يؤكد تماما على أن كل ما هو معقول فهو واقعى . و يلاحظ من ناحية أخرى أن فلسفة هيجل بمراحلها التطورية الثلاث إنما تعبر عن روح الفلسفة المسيحية فى ظهور الأب و الابن و الروح القدس، و فى احتواء المسيحية على مراحل فلسفة هيجل، و تصبح مجالات التاريخ و الفن و الدين هى التعبير الحقيقى عن ظهور فلسفة هيجل و التعبير عنها وتمام فهمنا لها من حيث أن هذه المجالات إنما ترسم مسار العقل المطلق عبر الوجود البشرى العالمى [2].

و لقد كان هيجل ينظر إلى الفلسفة دوما لا على أنها علم خاص بل على أنها

---

(1) د. على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية 2000 ، ص 385-386.

(2) د. أبو ريان ، ص 343.

الصيغة النهائية للمعرفة البشرية . و كلما ازداد هيجل إدراكا للفكرة القائلة بأن المتناقضات تسرى على الواقع بطريقة شمولية، برز الطابع الفلسفى لبحثه بصورة أوضح، إذ لم تعد تستطيع تقديم المبادئ الكفيلة بحل هذه المتناقضات سوى أعم مبادئ المعرفة. فكانت الفلسفة فى رأيه رسالة تاريخية تقوم بتقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة فى الواقع ، و إثبات إمكان الجمع بينها . و لقد انبثق الجدل رأى هيجل القائل بأن الواقع نسيج من المتناقضات [1].

هذه هى عناصر فلسفة هيجل بصورة موجزة ، و لقد اعتبرها الفلاسفة و مؤرخى الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح و العقل ، إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود و الماهية و بالفكرة الشاملة ،و بعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات و تناقضات تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شئ و تاجه، و لكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شئ[2].

(6) كارل ماركس و تطوير مفهوم الأيديولوجيا :

إن قراءة أفكار كارل ماركس (1818-1883) وكتاباته حول مفهوم الأيديولوجيا تظهر أنه قدم افتراضات حول أصل الأفكار الاجتماعية والسياسية ودورها ووظيفتها الاجتماعية، وموقفها من البناء الاجتماعى، وهذه الأفكار فى مجملها تشكل خطوطا عريضة تساهم فى تكوين نظرية ماركسية للأيدلوجيا . وهذه النظرية يختلط فيها الأصل الاجتماعى للأفكار بالمنظور الوظيفى البنيوى[3]. لقد احتل مفهوم الوعى الزائف مكانة متميزة لدى كارل ماركس وهو بصدد دراسته لمفهوم الأيديولوجيا، حيث يرى ماركس أن الأفكار السائدة ليست شيئا آخر سوى التعبير

---

(1) د. على حنفى محمود، جدل العقل و الوجود، دراسة فى فلسفة هيجل و كيركجارد، طنطا 1991، ص 135.

(2) د. على عبد المعطى محمد ، تيارات فلسفية حديثة و معاصرة ، ص 251.

(3)جورج طرابيشى ، الماركسية والأيديولوجيا ، بيروت، دار الطليعة ،1971،ص 16.

مفهوم الوعى الزائف مكانة متميزة لدى كارل ماركس وهو بصدد دراسته لمفهوم الأيديولوجيا، حيث يرى ماركس أن الأفكار السائدة ليست شيئاً آخر سوى التعبير الفكرى عن العلاقة المادية السائدة . وعليه فقد أكد ماركس أن الأيديولوجيا السائدة تعمل من خلال التزييف والخداع لقلب خصوصيات المجتمع فى صورة غير حقيقية، لذلك فالأيديولوجيا هى أساس تبرير للمصالح الاقتصادية والقوة السياسية للطبقة السائدة، وكل جهود الإنسان الروحية والفكرية والقيم الإنسانية تتلاشى فى أيديولوجيا خدمة الامتيازات للطبقة السائدة[1].

وقد شهد المفهوم الماركسى للأيديولوجيا تطورات هائلة، وأصبح يضم عناصر غير ماركسية ، وبالذات فيما يتعلق بمدى استقلال الأيديولوجيا عن الظروف المادية وتأثيرها فيها . وحتى نستطيع الإلمام بهذه التطورات سوف نقوم بدراسة بعض المفكرين الذين ساهموا فى إثراء المفهوم الماركسى للأيديولوجيا ، و هم :

(أ) لينين :

مفهوم فلاديمر لينين للأيديولوجيا مغاير لما رأيناه فى دراستنا لمفهوم ماركس ، فلقد عمل لينين على توسيع استعمال هذا المفهوم، وعلى تجاوز المضمون السلبى للأيديولوجيا، فكثيراً ما كان لينين يقول : نحن الأيديولوجيون ، وأكثر من ذلك فقد وحد لينين بين مفهوم النظرية ومفهوم الأيديولوجيا . وبغض النظر عن (الوعى الزائف يرى لينين أنه (لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية) ، أو عندما يطرح بأن "حزباً ترشده نظرية طليعية هو وحده القادر على أداء دور المكافح الطليعى"[2] .

هذا وقد عمل لينين على التمييز بين الأيديولوجيا العلمية والأيديولوجيا اللاعلمية، ذلك أن الماركسية لم تكن نظرية للمعرفة ، وإن كانت نظرية المعرفة تؤلف

---

(1)جورج بلامينتاز ، الأيديولوجيا، ت د إسماعيل سعد، الإسكندرية ،دار المعرفة الجامعية ، 1990، ص98.

(2) المرجع السابق، ص ص98-100.

جزءاً أساسياً من كيان الماركسية ، فإن الماركسية هى أداة لتغيير العالم . وإذا كـــان لينين قد وصف الماركسية بأنها أيديولوجيا ، فهذا تمييز لها عن النظرية التى هى أيضـــاً لحظة أساسية فى الأيديولوجيا . إن الأيديولوجيا ليست إلا النظرية، وقد تمكنت مـــن الغرائز والإرادة والعاطفة والدوافع اللاشعورية تمكنها من العمليات الواعية والمنظمـــة عقلياً ، وإن النظرية التى استحالت أيديولوجيا هى الوعى، وقـــد اســتحالت إرادة. والحال أن الثورة ليست من صنع الوعى وحده ، وإنما من صنع الإرادة و المال أيضـــاً، وهذه مسألة يؤكدها لينين فى أكثر من مناسبة .

هذا وقد أكد لينين الطابع العلمى للأيديولوجيا الماركسية أيضاً، وأكد نسبيتها التاريخية فكتب : إن كل أيديولوجيا نسبية تاريخياً ، ولكن كل أيديولوجيا علميـــة. ويبدو أن هذا التحديد على درجة من الأهمية ، فالتركيز على علميـــة الأيديولوجيـــا يفوت عليها الناحية اللاإيمانية ، أما نسبية الأيديولوجيا ضمانـــاً لعـــدم تحولهـــا إلى الجمود[1]. هذا الطرح جاء مناقضاً لما يطرحه ماركس ، ولكن حســـب تفســـيرات البعض ، فإن طرح لينين أعاد الاعتبار إلى مفهوم الأيديولوجيا الذى رذلته الماركســـية الكلاسيكية .

والخلاصة فلقد كان الفضل للينين، ليس فقط فى توسيع اســـتعمال مفـــهوم الأيديولوجيا، بل فى تخليص هذا المفهوم من الاستعمال السلبى (الوعى الزائف) الـــذى كان سائداً من قبل .ومع هذا تبقى النقطة المهمة التى نعترض فيها على لينين وهـــى مسألة قوله بصفة العلمية للأيديولوجيا !

(ب) جورج لوكاش :

ذهب لوكاش (George Lukacs)[2] أبعد من ماركس وإنجلز ولينين فى إعطائه دوراً

---

(2) المرجع السابق ، ص 109.

(1)جورج لوكاش ، التاريخ والوعى الطبقى ، ترجمة رضا الشاعر ، بيروت ، دار الأندلـس ، 1982 ، ص ص 33-40.

كبيرا للأيديولوجيا، بل وسعى إلى اقتلاعها من جذورها المادية التي ركز عليها الذين سبقوه. وبالرغم من أن لوكاش يتشابه مع لينين فى إعطائه مضامين واسعة للأيديولوجيا، غير أنه يختلف معه فى قضايا أخرى مثل الأيديولوجيا البرجوازية والأيديولوجيا البروليتارية؛ فقد طرح لوكاش أن عملية الأيديولوجيا الماركسية بديهية حتى ولو أثبت التحليل العلمى خطأ كل النتائج التي انتهى إليها ماركس .

إن طرح لوكاش المتمثل فى أن العلم علم، حتى ولو تناقضت نتائجه . مازال هذا الطرح يجد صداه حتى اليوم؛ فهناك بعض الأوساط تفسر اللحظة العلمية فى الماركسية تفسيرا أيديولوجيا ؛ فهى لا ترى فى علمية الأيديولوجيا الماركسية نتيجة وحصيلة على نتائج البحث العلمى والمعرفة الموضوعية للواقع الاجتماعى تجعل منها مبدأ قبليا لا يحتاج إلى برهان ذاتى، ذلك بحجة تطابق مزعوم بين الحقيقة المطلقة وبين البروليتاريا، فالأيديولوجيا الماركسية صحيحة مطلق الصحة ، فى رأى تلك الأوساط لا لشئ إلا أنها أيديولوجيا البروليتاريا ، وأن البروليتاريا بحكم وضعها فى المجتمع ، ليس لها من مصلحة فى ألا تعرف الحقيقة، ومن ثم فإن أيديولوجيتها لا تملك خيارا فى ألا تكون صحيحة .

هذا و قد تصور لوكاش أن البروليتاريا محقة حتى فى خطئها، فقد كتب يقول: إن فى وعى البروليتاريا الكاذب بالذات، و فى أخطائها الفعلية بالذات، نية متجهة نحو الحقيقة[1]. ولكن هذا الطرح يعانى العديد من المثالب، فعلى سبيل المثال لو أننا سلمنا بأن هناك توافقا بين الحقيقة و مصلحة البروليتاريا ، فكيف لنا أن نقبل علاقة البروليتاريا بالعلم ؟ فكما نعرف فإن البروليتاريا ليست عالمة ولا هى قادرة حتى على حمل المعرفة العلمية فى ظل ظروفنا المعاصرة على الأقل، فالمعرفة مازالت من اختصاص العلماء و المثقفين ، وحتى لو قبلنا بتمثيل المثقفين للبروليتاريا، فإن علمهم ليس

(1) المرجع السابق ، ص 45 .

بالضرورة علما بروليتاريا ، ولا هذا العلم فى ذاته فى منأى عن الخطأ أكثر من ذلـك ، فإن أولى بديهيات العلم هو الأخذ بالنسبية ، ذلك لأن العلـــم نفســه ينحــط إلى أيديولوجى — بالمعنى المرذول للكلمة – ماركسيا عندما يفترض نفسه مطلقا .

وأخيرا فقد ذهب لوكاش أبعد من ماركس وإنجلز ، وحتى لينين ، فى إعطائــه دورا كبيرا للأيديولوجيا ، فنظر إليها أبعد من أنها مجرد انعكاس للمصالح الاقتصادية ، بل هى عنده قوة محركة و لها دورها فى التاريخ ، ولهذا فقد سعى إلى اقتلاعها مـــن جذورها المادية التى ركز عليها ماركس ؛

(ج) أنطونيو جرامشى[1]:

كان أنطونيو جرامشى Gramshi ضد أى مفهوم للأيديولوجيا (كوعى زائــف)، فهو لم يهتم بإمكانية زيف الأيديولوجيا ، ولكنه اهتم بوظيفتـــها الـــتى تؤديـــها ، فالأيديولوجيا عنده : تصور للعالم يمثله عقيدة تحفز لا على النظر بل على العمـــل ، وهذا التصور يظهر واضحاً فى الفن وفى القانون و فى النشاط الاقتصادى ، وفى كـــل تجليات الحياة الفردية والجماعية . كما تتجلى الأيديولوجيا بدرجـــات أو بأشـــكال كالفلسفة والدين والحس المشترك والفولكلور ، وتنتشر عبر أدوات المجتمع المـــدنى و مؤسساته ، مثل الكنيسة والنظام المدرسى والصحافة والمكتبات التى هى بمثابة آليـــات مادية للأيديولوجيا. وعلى هذا فالأيديولوجيا هى أســـاس كـــل نظـــام اجتمـــاعى وسياسى، لأن المجتمع لا يقوم على العنف، بل يقوم أيضاً على (الهيمنة) الأيديولوجية. هذه الأطروحات سيقوم لويس ألتوسير بتطويرها و تعميقها .

(د) لويس ألتوسير :

قدم لويس ألتوسير مساهمات عديدة لها علاقة بدراستنا ، وأهمها الفصل بـــين الأيديولوجيا والعلم . فألتوسير مثل غرامشى كان ضد أى مفـــهوم للأيديولوجيـــا

(1)William T. B, Ideologies and Attitudes, New Jercy, Prentice Hall. Inc., 19 74 pp. 16 –18.

كوعى زائف، فهو لم يهتم بإمكانية زيف الأيديولوجى، ولكنه اهتم بوظيفتها التى تؤديها، فالأيديولوجيا لا تمثل زيفا للحقيقة فقط، بل هى الآلية التى من خلالها يعيش الإنسان علاقته بالحقيقة القائمة فعلا، ولهذا فخصوصية الأيديولوجيا هى التى تقنع الناس بحريتهم وسيادتهم. وكل الأيديولوجيات لديها وظائف، بل اعتقد أن الأيديولوجيا تكون أبدية أو خالدة مثل عدم الوعى، فالأيديولوجيا فى أحد معانيها هى شعور أساسى للربط الاجتماعى، ولهذا ففى المجتمع الرأسمالى المعاصر تعمل الأيديولوجيا على تكريس نظام هيمنة الطبقة، ومع ذلك فالأيديولوجيا عنصر أساسى لا غنى عنه للمجتمعات الإنسانية، فحسب قوله: حتى المجتمع الشيوعى لا يمكن بدون الأيديولوجيا[1] هذا يعنى بأنه حتى فى المجتمع الشيوعى يحتاج إلى تعميق الإحساس والشعور بالروابط .

هذا وقد انتقد ألتوسير الماركسية الكلاسيكية، حول نظرتها وتركيزها على دور البناء التحتى فى تحديد البناء العلوى وإهمالها التأثير المتبادل بين البناء التحتى والبناء الفوقى، بل وتأثير الأخير على الأول . ووفقا لألتوسير فإن البناء الفوقى مستقل نسبيا، بل يقوم بدور سيادى ، أو بتعبير آخر فإن تركيز الماركسية الكلاسيكية على إعادة إنتاج قوى الإنتاج ، وفى هذا يقترب ألتوسير كثيرا جدا من غرامشى. وفى هذه

الحالة تبدو الأيديولوجيا كآلية من خلالها تتم السيطرة على المجتمع ، وتساعد على إعادة الإنتاج واستقرار علاقات الإنتاج ، ولهذا فقد ميز ألتوسير بين مؤسسات الإكراه والقهر والمؤسسات الأيديولوجية ، وقد حدد ثلاثة معايير بين هذه المؤسسات .

أولا : مؤسسات القهر تؤدى وظائف مرتبطة أساسا بالعنف والقهر، بينما المؤسسة الأيديولوجية تؤدى وظائفها أساسا بالأيديولوجيا ، و ثانيا بالعنف .

(1)Ibid. P. 38 .

ثانياً : مؤسسات القهر لها خصوصية، وهى الوحدة (الحكومة أو الإدارة ووكالاتها)، بينما المؤسسات الأيديولوجية تتميز بالتعددية (المدارس و العائلة و الكنيسة والأحزاب السياسية) .

ثالثاً : مؤسسات الإكراه والقهر تخص المجال العام ، بينما المؤسسات الأيديولوجية تخص المجال الخاص ، ولكن السؤال هو : كيف يشكل المجال الخاص مؤسسات الدولة ؟

بناء على رأى ألتوسير فالتمييز بين العام و الخاص هو تمييز داخل القانون البورجوازى، وهو المجالات الخاصة التى يمارس القانون البورجوازى فيها سلطته، علم الدولة يهرب منه لأن الأخير فوق القانون ، الدولة التى هى دولة الطبقة الحاكمة ، فهى ليست دولة عامة ولا خاصة ، بالعكس إنها شرط مسبق لتميز بين العام والخاص. ونفس الشئ يمكن قوله حول نقطة البداية حول المؤسسات الأيديولوجية للدولة ، وأنه من غير المهم ما إذا كانت المؤسسات عامة أو خاصة، المهم هو : كيف تؤدى وظائفها، فالمؤسسات السياسية تماماً يمكن أن تؤدى وظيفة كمؤسسات أيديولوجية للدولة، ولذلك استنتج ألتوسير أنه ليست هناك طبقة تسيطر على سلطة الدولة بنجاح إلا بتحطم المؤسسات القهرية السابقة وتسيطر (أيديولوجيتها) على المؤسسات الأيديولوجية من أجل تغيير علاقة الإنتاج السائدة .

والخلاصة، أن أعمال غرامشى و ألتوسير و لوكاش قد ابتعدت كثيراً عن المفهوم الماركسى الكلاسيكى؛ فقد كانوا ضد أى مفهوم للأيديولوجيا كوعى زائف، لهذا فقد أعطوا للأيديولوجيا دوراً كبيراً فنظروا إليها أبعد من أنها مجرد انعكاس للمصالح الاقتصادية، بل هى عندهم قوة محركة و لها دورها فى التاريخ، ولهذا فقد سعوا إلى اقتلاعها من جذورها المادية التى ركز عليها ماركس ، وإبراز استقلاليتها وسيادتها . هذه العناصر الأساسية الأخيرة التى أشرنا إليها فى المفهوم الماركسى

للأيديولوجيا سوف نقوم بدراستها ومتابعتها فى الأيديولوجيا فى الإطار الماركسى .

(7) الأيديولوجيا فى الإطار غير الماركسى :

إلى وقت قريب جداً لم يعط اهتمام للأيديولوجيا خارج الإطار الماركسى، غير أنه حصلت تطورات هائلة ساعدت وأثرت فى تحديد الأيديولوجيا وفهمها، فعلى سبيل المثال، وليس الحصر ، ساهم كل من ماكس فيبر وأميل دوركايم (:Durkeim) فى طرح مجموعة آراء وتصورات حول أصل الأفكار ونشأتها ، والتى كان لها تأثير كبير فى الرفع من مستوى معالجة الأيديولوجيا فى الإطار غير الماركسى ، ففيبر عمق الدراسات الأمبيريقية التجريبية فى العلوم الاجتماعية الغربية ، ودوركايم كان من الداعين إلى التحليل البنائى .

و فى بداية القرن العشرين برز التحليل النفسى (Psycho Analysis) عند عالم النفس سيجموند فرويد (:Sigmund Freud) ، فقد عمل على تفسير الأيديولوجيا فى إطار المفاهيم السلوكية . وأخيراً احتوى كارل مانهايم (Karl Mannheim) أفكار ماركس و أفكار فيبر ، و قدم إطاراً نظرياً للأيديولوجيا يعتبر مرجعاً مهماً فى دراسة الأيديولوجيا فى أيامنا المعاصرة .

(أ) ماكس فيبر (1864–1920) :

لم يذكر ماكس فيبر [1] الأيديولوجيا إلا قليلاً، ولكن معالجته لدور

1- ماكس فيبر عالم اجتماع ألمانى ، ولد فى 31 إبريل 1864 فى ايرفورت بألمانيا الغربية ، و كان أبوه محاميا من أسرة غنية و يعمل بالسياحة حتى أصبح عضوا بالبرلمان الألمانى، درس ماكس فيبر بجامعة هايدلبرج القانون، والذى درسه أيضا بجامعتى برلين و جوتنجن و ذلك فى ضوء الدراسة التاريخية التى كانت تسيطر على الجامعات الألمانية فى ذلك الحين . و بعد أن استكمل دراسته، اشتغل محاميا فى برلين، و أعد رسالة الدكتوراه فى عام 1889 عن تاريخ الشركات التجارية فى العصور الوسطى. و من ثم اشتغل بتدريس القانون فى جامعة برلين، و بعد ذلك شغل كرسى الاستاذية فى الاقتصاد بجامعة هايدلبرج. و كان فيبر مهتما بالعلاقة بين القانون و التنظيم الاقتصادى و ظروف المجتمعات التى يدرسها . و توفى فجأة فى يونيو 1920 عن 56 عاما. و لقد ترك فيبر

البيروقراطية كان له تأثير قوى على عدد كبير من المفكرين . هذا وقد أوضح فيبر فى مناقشاته حول الموضوعية[1] فى العلوم الاجتماعية أن مفهوم ماركس للأيديولوجيا يمكن أن يقوض الماركسية نفسها ، فالمفهوم المادى للتاريخ حسب قوله (لا يقارن بسيارة أجرة دخولها أو خروجها مرهونا برغبتك أو إرادتك) ، فحتى الثوريون ليسوا أحرارا فى تركها . وقد أعتقد فيبر فى وجود علم خال من القيم أو بتعبير آخر: علم خال من تأثير القيم ؛ أى قيم الباحث . هذا جانب من جوانب فيبر التى أخذت بها الدراسات المعاصرة فى العلوم الاجتماعية .

وقد عمل فيبر على الفصل بين عالم الطبيعة و الوقائع والجبر والتفسير بالعلة من جهة، وعالم الإنسان و القيم و الحرية و التفهم بإدراك الأهداف، من جهة ثانية. وبناء على هذا الفصل لا يرى فيبر فائدة فى ربط الذهنيات بالقاعدة المادية، لأنه يرى أن السبب المادى يرتكز على نتيجة مادية لا إلى قيمة زائدة على الواقعية يلصقها الفرد بكل حرية، فإن الذهنيات التى تحددها الظروف هى صورة مطابقة لتلك الظروف ، أما الأحكام القيمية التى تكيف الظروف وتجعلها إما إيجابية وإما سلبية ، فتفسير الظروف المادية يمكن أن يساهم فى فهم تأثير القيم وانتشارها ونتائجها ، ولكنها تعجز عن تبريرها . كما أن مقارنة قيمة بقيمة أخرى غير مقيدة ، لأن القيم مستقلة متساوية ومتناثرة ، ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : كيف يمكن التعرف على القيم ؟ ووفقا لفيبر : القيم غير مكشوفة ، بل هى مدفونة فى خضم من الوقائع ، ولابد للباحث أن يتعامل معها من خلال نموذج ذهنى يستخرج عناصره من التاريخ

مؤلفات متعددة ، قام بترجمتها إلى الإنجليزية منعلماء الاجتماع أمثال تالكوت بارسونز، و رايت ميلز، و ادوارشيلز، و هانز جيرث. و من هذه المؤلفات: علم الاجتماع الدينى، و الكتابات السياسية، التاريخ الاقتصادى، و السياسات الاجتماعية، و النظرية العلمية، و النظرية الاقتصادية (د. غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1996، ص 312-313).

(2) Webber M., The Methodology of Social Science, New York, 1964 PP.72- 75 .

المدون ، ويوظفه لتفهم الوقائع ، فإذا هو تفهمها بكيفية مرضية فذلك دليل على أن النموذج قريب من القيمة التي يبحث عنها، والتي كانت محور الوقائع . وإذا لم يصل إلى ذلك فعليه أن يجد نموذجا آخر ، وأن يجربه إلى أن ينجح في محاولاته . ولذلك فقد غابت الحقيقة عند فيبر في خضم هذه الأحداث، ولا سبيل إلى التوجه نحوها بدون أمل في التعرف عليها ألا بخلق نماذج مماثلة لها تساعدنا على تنظيم الأحداث ، وبالتالي إعطاؤها معنى نستطيع أن نتفهمه . وهذا الطرح عكس ما رأيناه عند ماركس الذى حدد أن البناء الفوقي يمكن معرفته بمجرد التعرف على بنائه التحتى ، هذا وسوف يظهر لنا تأثير فيبر في دراسة الأيديولوجيا بالأخذ في الاعتبار محاولة مانهايم احتواء أفكار فيبر حول الوعى بكل ما يفرضه الباحث على الماضى من أطر ذهنية ناتجة عن همومه و توجيهاته .

(ب) دوركايم (1858–1917) :

لقد لعب عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم [1] دورا مهما في فهم

---

(1)إميل دور كايم، عالم اجتماع فرنسي، ولد في 15 ابريل 1858 في مدينة في الاقليم الشرقى من فرنسا، و ينتمىإلى أسرة يهودية سعت إلى تنشئته نشأة دينية محافظة، و لكنه في سن الثالثة عشرمن عمره تأثر تأثرا كبيرا بتعاليم المسيحية وخاصة المذهب الكاثوليكي .. و في مدرسة تورهالى تقابل مع العديد من علماء الاجتماع و المورخين و رجال الدين و الفلسفة مثل اسبينوزا ، و بيرجسون ،و فوستل دى لانج، و بلوندال . و في عام 1893 حصل على الدكتوراه عن رسالته بعنوان "تقسيم العمل " و رسالة أخرى عن فتسكيو باللغة اللاتينية ، كما تتلمذ على يد أوجست كومت ، و سان سيمون . و بعد ذلك كرس دور كايم اهتماماته فيعلم الاجتماع بدراسة التربية و الدين و القانون، و التحق بالعمل استاذا بجامعة بردود في العلوم الاجتماعية ، ثم شغل وظيفة استاذ في جامعة السوربون عام 1902 . كما شغل دور كايم مناصب إدارية و أكاديمية عليا بجامعة باريس ، كما أصبح عضوا مرموقا في وزارة التربية و التعليم الفرنسية، و ساهم في تطوير المناهج و المقررات الدراسية، و وضع استراتيجية لتطوير الأخلاق المهنية، كما اشترك في العديد من المهام الوطنية التي اهتمت بإعادة تجميع كتابات و وثائق الحرب و نشرها. و في 15 نوفمبر 1917 توفي دور كايم و هو في عامه التاسع و الخمسون . و أهم مؤلفاته: 1– تقسيم العمل رسالته للدكتوراه 1983. 2– قواعد المنهج في علم الاجتماع 1895. 3– الانتحار 1897. 4– الفرد و الحياة الجمعية 1898. 5– مجموعة مقالات في الدين و الأخلاق 1900. 6– الصور الأولية للحياة الدينية 1912. 7– التربية و علم الاجتماع 1915. 8– علم الاجتماع و

مصطلح الأيديولوجيا ، وكتابه "قواعد المنهج فى علم الاجتماع" يبين لنا هذا المنحى، حيث يقول دوركايم: "بدل من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها ، نكتفى إذ ذاك بوعى أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر ، أى عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجى"(1) . وهنا لمكن أن نستمد المعنى الذى غلف كلمة أيديولوجيا فى فترة دوركايم، فالذى يعنيه بالأيديولوجى يتمثل فى عملية الفهم المستندة إلى الأفكار ، وهذا المنحنى يشكل اليقين القائم على أفكار يعتمدها أساساً وقاعدة للفهم . وهنا نستخلص أن مصطلح الأيديولوجيا و قصد به التحليل أو النقاش المستمد من أفكار مجردة لا تنطبق على أمور واقعية .

و لم يهتم دوركايم بالأصل الاجتماعى للأفكار المكونة سلفاً ، ولكنه يرجعها إلى النزعة الفطرية الملازمة للعقل الإنسانى ؛ فقد حدد مصدر الدين فى البناء الاجتماعى، وكان يعنى أيضاً بأنه عامل تكامل اجتماعى، فأشكال الدين وأشكال المجتمع كانت بالنسبة له واحدة أو متماثلة . وعلى أية حال فقد ركز دوركايم على دور الدين ووظائفه الاجتماعية ، كمثل جماعى للمجتمع ، وعموماً فبتركيزه على البناء الموضوعى ورفضه الذاتية يكون دوركايم قد وضع أسس مناقشات الأيديولوجيا فيما بعد .

وميز دوركايم بين العلم والأيديولوجيا، بل طرح أن الأيديولوجيا معارضة للعلم (2) فى بعض الأحيان ، فالمنهج Method الأيديولوجى يكون فى استعمال أفكار

المنهج فى فرنسا 1916 (د. عبد الله محمد عبد الرحمن، تطور الفكر الاجتماعى،دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1999 ، ص 322.

(1) دوركايم ، قواعد المنهج ، ط 8 ، ص 21 .

1- فى أحيان كثيرة قد تكون الأيديولوجيا السائدة فى المجتمع معارضة للعلم فعلا. و التاريخ ملئ بالأمثلة الدالة على ذلك ، منها إعدام سقراط فى العصر اليونانى بسبب معارضته لأيديولوجيا النظام الديمقراطى الحاكم. و فى العصر الاسلامى تم إحراق كتب ابن رشد . و فى عصر النهضة الأوروبية تم إحراق كتب جالليلو ، و ذلك لأن أفكار

وتطابقها مع حقائق، بدلا من أن يستمد أفكار منها[1]، والعلم فى الجانب الآخر يهتم بدراسة الحقائق الاجتماعية التى تتركب من أشياء ثابتة كمعايير دائمة ، والتى دائما تساعد على ترك تأثيرات أو ملاحظات ذاتية للباحث .

(ج) فرويد (1865-1935):

اهتم فرويد باللاشعور، ودراسته حول الأيديولوجيات ليست مرتبطة بشكل مباشر بدراسة الأيديولوجيا، فقد اهتم بالتحليل النفسى (psychoanalysis) ، ولكن بالرغم من ذلك فإن أفكار فرويد يمكن أن يكون لها تطبيقات سياسية، باعتبار أن الأيديولوجيا السياسية تنبع من القوى النفسية الداخلية ، وتفسر فى إطار المفاهيم السيكولوجية. وساعد هذا التحليل النفسى فرويد فى التنقيب فى عامل اللاوعى، والغرائز المكبوتة التى تجعل الإنسان يهرب من القواعد المقبولة بسهولة فى عالم اللاوعى. ووفقا لفرويد فإن الإنسان يقاد بغرائز متصارعة: الحب والحياة (Evose) والموت والدمار (Thamtosc) .

وقد حدد فرويد ثلاث آليات أساسية يؤثر بها اللاوعى على السلوك الإنسانى، وهذه الآليات هى[2] :

1- التبرير (Rationalization) ، وهى العملية التى يجد بها الإنسان أسبابا مقبولة اجتماعيا لتبرير سلوكه فى الحقيقة، ويعزز به تصرفه لرغبات اجتماعية غير واعية مقبولة.

2- التحويل (Displacememt) ، وهى العملية التى يقوم بها الإنسان بإحلال إعادة توجيه النشاطات التى يراها اجتماعيا مستحيلة الإطلاق من خلال قناة طبيعة أو هدف

كل من ابن رشد و جاليليو لم تكن متمشية مع الأيديولوجيا السائدة فى المجتمع آنذاك.

(2) E. Durkhein: The Rules of Sociological Method, London , Macmillan 1982, P.86.

(2) S.Freud : Group Psychology and the Analysis of the Ego , London : Hogarth Press. 196 pp. 53-58 .

طبيعى .

3- الإسقاط (Projection) ، وهى العملية التى يختص بها الفرد نفسه سيكولوجياً من ذنب أفكار غير مقبولة اجتماعياً ، و بالتالى يعزوه للآخرين .

هذا وقد لاحظ فرويد أن عالم السياسة أكثر من أى شئ آخر يظهر اللاوعى أو يبدو واضحاً جداً وفقاً له، فإن الإنسان نادراً ما يعترف بدوافع أنانية ، ولكنه يطرح أيديولوجيات، وذلك لتبرير هذه الدوافع ، ويتم ذلك عادة بخلق أكباش فداء ، وذلك لتحرير غرائزه العدوانية . فالأيديولوجيات تخترع لتبرير الوحشية ، وإسقاط الذنب على الآخرين، فالأيديولوجيات السياسية تغزو سوء حظهم، وتبرر تصرفاتهم مثل: (حق) أو (لا حق)، ولهذا فإن للفهم وللتنبؤ بالسلوك السياسى يجب التركيز ليس على الأيديولوجيات، ولكن على الأسباب السيكولوجية أو الدوافع الكامنة تحتها .

رابعاً : كارل مانهايم وتطوير مفهوم الأيديولوجيا

يقتضى التناول التاريخى للمفهوم بحث إسهامات كارل مانهايم مع الإشارة إلى أن دراسة أفكار مانهايم سيتم تناولها بشكل مفصل فى أجزاء تالية من هذه الدراسة، إلا أنها ارتكزت بصورة أساسية على التالى[1]:

1- السعى إلى احتواء أفكار كلٍّ من ماركس وماكس فيبر ، وخاصة أفكار فيبر ،

---

(1) حول إسهامات كارل مانهايم راجع :

* كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر ، بغداد ، جامعة بغداد ، د.ت.

* محمد سبيلا، الأيديولوجيا والحداثة ، مرجع سابق ، ص 30-34 .

* العدوى ، مرجع سابق ، ص 48 - 50 ، وكذلك ص ص 70 -75 .

* الأيديولوجيا والسياسة ، مرجع سابق ، ص ص 58 -60 .

* هنرى أيكن ، عصر الأيديولوجيا ، ترجمة محى الدين صبحى، بيروت ، دار الطليعة ،1971، ص 101 .

* ناصيف نصار ، الأيديولوجيا على المحك ، بيروت ، دار الطليعة ، 1994 ، ص ص 75-80 .

حيث جعل مانهايم الأيديولوجيا المفهوم الأساسى فى علم السياسة واجتماعيات الثقافة.

2- تشير أفكار مانهايم إلى التفرقة بين المفهوم الجزئى للأيديولوجيا والمفهوم الكلى .

حيث يشير المفهوم الجزئى إلى منظومة الأفكار الخاصة بمصالح جماعة معينة ، بينما يشير المفهوم الكلى إلى طريقة التفكير لكل المجتمع أو لفترة تاريخية خاصة .

3- إن الأيديولوجيات واليوتوبيا عند مانهايم هي تصورات أو أفكار تتخطى العلاقات المجتمعية القائمة فى تطلعاتها وبكل مضمونها .

4- أن مانهايم أعطى لليوتوبيا قوة التغيير .

5- حدد مانهايم دور الأيديولوجيات فى المحافظة على الوضع القائم للطبقة السائدة .

وبوجه عام فإن هناك ثمة اتفاقا كبيرا على أن ظهور الأيديولوجيات كمنظومة فكرة فاعلة لما كان ليحدث فى ظل المجتمعات الزراعية السابقة على عصر الطفرة الصناعية، حيث كان الدين والتقاليد يقومان بوظيفة مماثلة لوظائف الأيديولوجيا، وبصورة عامة فقد تطورت الأيديولوجيات بشكل بارز فى القرن التاسع عشر فى أوروبا وأمريكا الشمالية، نظرا لما انطوت عليه تلك المجتمعات من صراعات سياسية واقتصادية واجتماعية حادة جاءت كرد فعل على الثورة الصناعية واتساع حركة التصنيع والنمو الحضارى وتطور وسائل الإعلام ، وما نجم عن ذلك من فراغ روحى وعاطفى أفسح المجال لمنظمات فكرية جديدة فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بدأ بظهور الأيديولوجيات بعد الحرب العالمية الأولى وثورة أكتوبر الشيوعية ، إلا أن التبلور الحقيقى لمفهوم الأيديولوجيا بدأ فى أعقاب الحرب العالمية الثانية[1].

---

(1) حسن نافعة ، معجم النظم السياسية الليبرالية ، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 1991 ص ص 25 -30 .

(2) برجماتية Pragmatism, Pragmatisme ، الكلمة قديمة و مستعملة بمعان مختلفة إلا أن المعروف لها الآن ورد

على العكس من ذلك فقد شهدت حقبة الخمسينات والستينات فى أوروبا تراجعا للنماذج الأيديولوجية، ومرد ذلك انهيار نماذج أيديولوجية مثل الفاشية والنازية، ويرجع هذا الاضمحلال إلى ارتفاع مستوى معيشة الطبقات الدنيا التى كانت تعانى فى السابق من الاستغلال الرأسمالى الفظ ، علاوة على تزايد النزعة البرجماتية [1] والاعتماد على العلم بصورة أساسية فى حياة المجتمعات ، إلا أن فترة السبعينات والثمانينات شهدت عودة إلى بروز الأيديولوجيات التقليدية فى الدول الغربية بفعل الأزمات العالمية الاقتصادي الكبرى مثل ظاهرة التضخم الركودى .

والواقع أن الدكتور عبد الرحمن خليفة يشير فى مؤلفه "أيديولوجيا الصراع السياسى" إلى ما يستخلصه المفكر العربى عبد الله العروى عن الأيديولوجيا عند كارل ماركس . ذلك أن العروى حصر موقف ماركس من الأيديولوجيا فى مجموعة من النقاط المهمة والتى تتمثل فى :

النقطة الأولى: أن ماركس جعل مفهوم الأيديولوجيا هو المحور الأساسى فى علم السياسة، وأنه أراد من هذا المفهوم "الكشف عن العوامل الاجتماعية التى تفسر وتحدد الدعوة السياسية والإنتاج الفكرى"[2] ، ومن ثم فصل بين ماهو سياسى وماهو ثقافى،

فىمقال تشارلس ساندرز بيرس (1839-1914) الفيلسوف الأمريكى بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" حيث يذكر القاعدة الآتية للتحقق من دلالة المعانى التى نستخدمها فيقول: "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر". و هذا يعنى أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلى. و يطلق اصطلاح البرجماتية أيضا على المذهب القائل بأن الحقيقة هى فى صميم التجربة الإنسانية ، و أن المعرفة آلة أو وظيفة فى خدمة مطالب الحياة، و أن صدق قضية ما هو فى كونها مفيدة، و أن الفكر فى طبيعته غائى (يوسف كرم ، و آخرين ، المعجم الفلسفى) القاهرة (د. ت) ص 30. و معظم مؤسسى و مطورى البرجماتية فلاسفة أمريكيون ، و بخلاف بيرس هناك وليم جيمس (1842-1910) ، و جون ديوى (1859-1952) ، و جورج هربرت ميد (1863-1931) .. و غيرهم.

(2) د. عبد الرحمن خليفة ، أيديولوجية الصراع السياسى ، دار المعرفة الجامعية ، 1999،ص 114.

وأصبحت الأيديولوجيا السياسية ترتبط بمصالح الفئات التى تصل إلى السلطة السياسية.

النقطة الثانية : أن مانهايم ميز بوضوح بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، فنجده قد عرف "اليوتوبيا بأنها نوع من التفكير يتركز حول النظر إلى المستقبل بصورة مستمرة، وعرف الأيديولوجيا بأنها التفكير الذى يهدف إلى استمرار الحاضر، ونفى بذور التغير الموجودة فيه"[1]. وهنا فان الدكتور عبد الرحمن خليفة يرى " أن اليوتوبيا هى الوسيلة الفكرية للطبقات إبان صعودها، والأيديولوجيا هى الوسيلة للطبقات فى حال اندحارها"[2].

النقطة الثالثة : أن الأفكار السياسية فى إطار فكر مانهايم سواء أكانت محافظة تبريرية أو يوتوبية فإنها تعكس وتعبر دائما عن مصالح فئوية، ومن ثم فهى مطابقة لأغراضها، وهذا ما يمكن التعبير عنه عند مانهايم بالمنظورية.

النقطة الرابعة : أن مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا يندرجان معا تحت مفهوم وتصور واحد وهو " الوعى الزائف الذى يقابله الوعى الصادق".

النقطة الخامسة : أن الشخص الذى ينتقل من منظور إلى منظور، أى الذى لا يعتنق أيديولوجيا معينة بصورة تزمتية ، هو الشخص المثقف المتحرر من كل انتماء طبقى وهو الذى يصل إلى الوعى الصادق وإلى الموضوعية الفكرية، وهو فى هذة الحالة يقوم بعملية مقارنة بين الأيديولوجيات السياسية.

---

(1)المرجع السابق ،ص 114 .

(2) المرجع السابق .

تعقيب :

كان لابد لنا ونحن بصدد تحديد مفهوم الأيديولوجيا أن نتعامل مع مستويات متعددة من الفهم . ومن ثم بدأت مسيرتنا فى هذا الجانب بمحاولة تحديد المصطلح أيديولوجيا من الناحية المفهومية ، من خلال بيان جوانبه التاريخية واللغوية. وقد اقتضى هذا تناول بعض الدراسات العربية المهمة التى أبرزت أهمية المصطلح ، وبينت مكانته فى الفكر الفلسفى والسياسى معا .

وترتب على التصور السابق أنه أصبح من الضرورى بيان العناصر البنائية الداخلة فى مفهوم الأيديولوجيا . ومن هذا المنطلق كشف التطور التاريخى لمفهوم الأيديولوجيا عن جوانب مهمة كشفنا عنها من خلال تناول المفهوم فى الفلسفة اليونانية ، ثم فى إطار الحضارة الإسلامية . وهنا كان لابد أن نتوقف عند مسألة الخلط الذى قد نجده فى بعض الكتابات بين الأيديولوجيا والعقيدة، وقد أدت هذه النظرة بنا إلى ضرورة الفصل بين المصطلحين .

وأشارت الدراسة إلى أن دوتراسى كان أول من وضع المصطلح أيديولوجيا فى العصر الحديث . وكشف التتبع التاريخى فى هذا الجانب عن مواقف مهمة لفرنسيس بيكون رائد المنهج التجريبى فى العصر الحديث ، واثبتنا أن موقفه يعد بداية نشأت سسيولوجيا المعرفة — وأن موقف فلاسفة القرن الثامن عشر أدى إلى تشكيل نظرية الوعى الاجتماعى وإلى التمييز بين الوعى الصحيح والوعى الزائف .

وتبين القراءة الفكرية عند ماركس أن مفهوم الوعى احتل مكانة مهمة لديه وهو بصدد تحليل مفهوم الأيديولوجيا . وقد تطور المفهوم الماركسى بعد ذلك عند لينين وجورج لوكاش وجرامشى والتوسير .

لكن فى الوقت نفسه كانت هناك تطورات أخرى لمفهوم الأيديولوجيا خارج الفكر الماركسى عند ماكس فيبر ودوركيم وفرويد .

أما التطور الأهم فقد حدث عند كارل مانهايم فى القرن العشرين ، خاصة وأنه عمل على التنظير للأيديولوجيا ، والتمييز بين المستويات المعرفية المختلفة للمفـــــهوم الجزئى والمفهوم الكلى . وفى إطار هذا التصور فإن مانهايم قد أعطى لليوتوبيـــا قـــوة التغيير ، ولم تصبح المسألة قاصرة على دور الأيديولوجيا فى التغيير .

الفصل الثانــــى

خصائص ووظائف الأيديولوجيا

المحتـــويات :

مقدمة:

أشارت التحليلات السابقة التى قدمناها عن الأيديولوجيا والتطور التاريخى للمصطلح إلى أهمية دراسة الأيديولوجيا فى محدداتها الأساسية والوقوف على خصائصها، لأنه من خلال القراءة الواعية و المتوقعة للتطور التاريخى لمفهوم الأيديولوجيا ، وما أسهم به المفكرون على اختلاف توجهاتهم فى الحقب الزمنية التى عاشوا فيها ، يمكن تحديد أبرز الخصائص والسمات المميزة للمفهوم، وهذا التحديد يبين إلى أى مدى يتنوع النظر إلى الخصائص فى اختلافاتها حسب الأنساق السياسية والفلسفية المرتبطة بها .

و فى هذا الفصل نحاول مناقشة خصائص مفهوم الأيديولوجيا، و وظائفه، وما يترتب على ذلك من النظرة المثالية للأيديولوجيا الناجحة ، فنبحث عن خصائص معينة للأيديولوجيا من خلال استقراء الدراسات و التصورات السابقة. ثم نحاول الوقوف على وظائف الأيديولوجيا من خلال التعرض لأربع نظريات هى ، نظرية المصلحة، و نظرية الحقيقة ، و نظرية التوتر الاجتماعى، و نظرية التوتر الثقافى . و ندلف من ذلك إلى التعرف على الوظائف الأخرى للأيديولوجيا ، مثل الوظيفة المعرفية، و التفسيرية، و وظيفة تحديد أولويات العمل السياسى ، و وظيفة إضفاء الشرعية و ممارسات السلطة، و وظيفة تحديد التكامل السياسى ، و تحقيق الهوية، و أخيرا الوظيفة التعبوية.

و ننتهى من كل ذلك إلى محاولة بيان إلى أى مدى يمكن أن تكون هناك معايير للأيديولوجيا الناجحة.

أولا : خصائص الأيديولوجيا

إن التساؤل الطبيعى الذى يجب أن نتوجه إلى تحديده الآن هو المتعلق بخصائص الأيديولوجيا . إذا كانت هناك تصورات مختلفة للأيديولوجيا عند الفلاسفة والسياسيين، وهي بطبيعة الحال تصورات متباينة ومتنوعة ، ويترتب عليها نتائج مختلفة ، فهل معنى ذلك أنه لاتوجد خصائص أو سمات مشتركة بين كافة التصورات يمكن أن تنسحب على الأيدلوجيا ؟

لاشك أن استقراء الدراسات والتصورات السابقة يطلعنا على نوع من النظرة التكاملية لخصائص الأيديولوجيا التى تتفق عليها الدراسات السابقة. ومن ثم يمكن لنا أن نحدد التالى :

(1) يرى البعض أن الأيديولوجية تعنى نظام من الأفكار الاجتماعية يرتبط بمصلحة جماعة معينة وبشكل أساسى لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة ووفق هذا التصور يمكن القول أن عناصر المفهوم تنهض على[1]:

(أ) نسق فكرى اجتماعى .

(ب) الارتباط بمفهوم المصلحة .

(ج) الفاعلية الاجتماعية .

(2) تطرح الأيديولوجيات آليات عملية حول كيفية المحافظة على النظام الاجتماعى والسياسى القائم أو تغييره .

(3) يعتبر عنصر التكوين الاجتماعى عنصرا هاما جدا، حيث يعمل على توظيف الأيديولوجيا لتأكيد كيانه، وتحقيق مصالحه وأهدافه .

(4) السعى إلى الحركة والتغيير، فالأيديولوجيات تسعى إلى إقامة علاقات اجتماعية

---

(1) ناصيف نصار ، الأيديولوجية على المحك ، مرجع سابق ، ص ص 52 – 53.

وفقاً لتطلعها ، فهى لا تريد تفسير العالم فحسب، بل تغييره أيضاً وفق ما ينبغى أن يكون، لأنها ليست رؤية للماضى بل رؤية مستقبلية[2].

(5). إن كل أيديولوجيا لا تستطيع الوصول إلى أهدافها ما لم تصل إلى امتلاك مؤسسات السلطة السياسة .

(6) يتداخل مفهوم الأيديولوجية مع بعض المفاهيم الاجتماعية الأخرى مثل الفلسفة والنظرية وتستعمل فى بعض الأحيان بدلاً من بعضها البعض .

وهنا لا بد من التوضيح بأن الفلسفة السياسية تتعامل مع عالم القيم من خلال التأمل والتفكير القائم على الاستنتاج .

أما النظرية السياسية فهى مجموعة من الفرضيات أو القوانين مرتبطة منطقيا ترابطا سببيا لشرح وتفسير الظاهرة السياسية[3]. و قد طرح الدكتور حامد ربيع نموذجا للتمييز بين هذه المفاهيم يرتكز على[4]:

عقيدة + تبرير = فلسفة سياسية .

عقيدة + حركة = أيديولوجية سياسية .

منهاجية تجريبية + حركة = نظرية سياسية .

(7) الشمولية فى التفسير ،حيث تسعى الأيديولوجيات إلى تفسير الشامل للعالم من حيث الطابع التاريخى للمجتمع الإنسانى وقواه المحركة بغض النظر عن صحة أو خطأ هذا التفسير ، لذا تنزع إلى الشمول وتسعى إلى توظيف كل الأدوات الأخرى فى المجتمع مثل (الدين- اللغة - الأخلاق - العادات والتقاليد -

---

(2) نديم البيطار ، الأيديولوجيا الانقلابية ، بيروت ، المؤسسة الأصلية للطباعة ، 1964، ص ص 64-70.

(3) حامد ربيع ، أبحاث فى النظرية السياسية ، القاهرة ، مكتبة الظاهرة الحديثة 1970 ، ص 57 .

(4). Sheller Judith N. : Political and Ideology, Harvard University , The Macmillan Company 1968, p.50 .

الأسطورة ... الخ[5]

(8) التعبئة وتحريك الجماهير، ذلك أن القدرة الحقيقية لسلطة الأيديولوجيا لا تكمن فى البرهان التجريبى أو المنطقى، ولكن فى قدرتها على التحفز ، لتأخذ مكانها فى الواقع وتقديم أفضل الوعود، لذا تعتمد سلطة الأيديولوجيا على القدرة على التحفيز والتعبئة من خلال التأثير على أفكار لتجسيد مواقف أيديولوجية معينة، فالصراع الأيديولوجى ليس صراعا للأفكار، بل هو صراع القوى المختلفة من أجل الحصول على السلطة[6].

(9) القابلية للتطور والتغيير، على أن يلاحظ أن التغيرات فى مجال الأيديولوجيا تحدث ببطىء حيث تشهد عمليات صراع بين المجددين والتقليديين، وطالما أن الأيديولوجيا يجب أن تتمشى وتستجيب لأهداف الأجيال التالية ومصالحها، لذا عليها أن تتطور لتلائم مع تطلعات آمال الأجيال الجديدة[7].

(10) ترتبط الأيديولوجيا بمفهوم الأزمة، إذ أن ميل الإنسان إلى الأيديولوجيا يعنى أنه أضطهد تحت الظروف القائمة التى لا تشبع حاجته أو حتى تستطيع قيادة أعماله مثل هذه الظروف تجعل الفرد ساخطاً على الحاضر خائفاً من المستقبل ، ومن ثم يتجه إلى الأيديولوجيات المنبثقة التى تستعيد نشاطها ، ويرى فيها صورة لحياة أفضل، ولعل نماذج الثورات الكبرى فى تاريخ البشرية خير مثال على ذلك مثل الثورة الفرنسية والثورة البلشفية والثورة الثقافية فى الصين[8]. و ثورة يوليو المصرية و جميع الثورات التحررية العربية.

(11) التركيز على مناشدة العاطفة ومخاطبتها ، حيث تتضمن الأيديولوجيا درجات

---

(5) د. سمير أيوب ، مرجع سابق ، ص 79.

(6) المرجع السابق ، ص 90 .

(7) المرجع السابق ، ص 90 .

(8) د.محمد ربيع ، الأيديولوجيات السياسية المعاصرة ، الكويت ، كاظمة للنشر ، 1979 - ص 19 .

من الفكر والقيم تتراوح بين الأفكار الفلسفة المعقدة إلى الشعارات والرموز البسيطة، التى يتم التعبير عنها فى مناسبات الاتصال بالجماهير . فالأيديولوجيات تمارس نفوذها من خلال الشعارات ومخاطبة المواقف ومناشدة العادات والتقاليد عبر الرغبات والأحكام المسبقة والخرافات ، وفى هذا الإطار يبرز دور النخب السياسة والأحزاب السياسية وسائل الاتصال الجماهيرى والمؤسسات العلمية الأخرى[9] .

وقد يبدو من المناسب الأن بعد أن عرضنا لخصائص الأيديولوجيا أن نتناول وظائفها، ذلك أن الوظيفة ترتبط دوما بالخصائص، وأن ارتباطهما معا يشكل بعدا أساسيا فى فهم طبيعة النسق المعرفى الذى سوف نعرض له لاحقا، والذى يشكل نقطة انطلاق محورية لفهم طبيعة علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا.

ثانيا : وظائف الأيديولوجيا

إن الأيديولوجيا كما ينظر إليها دائما ، فى الأنساق المعرفية المختلفة، كما رأينا لابد وأن تتمتع بمجموعة من السمات الأساسية أو الخصائص التى تكتسبها. ومن الطبيعى إذن أن ترتبط الخصائص والمفاهيم المختلفة بوظائف مختلفة أيضا. وهذه الوظائف تتكامل معا لتشكل مع الخصائص قوام النظرة الفلسفية والسياسية للأيديولوجيا ، وتلك مسألة فى غاية الأهمية بالنسبة للأيديولوجيا التى ارتبطت النظرة إليها على مر العصور بمجموعة من الوظائف .

لقد ركزت معظم الدراسات الحديثة المتعلقة بمفهوم الأيديولوجيا على وظائفها بصورة أكثر من محتواها، وفى هذا الإطار برزت على السطح عدة نظريات وظيفية للأيديولوجية أهمها[10]:

---

(9) د.محمد احمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العربية و التنمية المجتمعية ، ص 89 .

(10)حول النظريات التى تتناول العدد الوظيفى للأيديولوجية راجع :

- Buhm million , Ideologies and Attitudes , New Jercy ,1974, p.13.

(1) نظرية المصلحة . ووفقاً لهذا المنهج تمثل الأيديولوجيا أداة حيوية يمكن تكريرهــا من قبل فئة اجتماعية معينة لتحقيق قدر معين من القوة، سواء كانت هذه القــوة سياسية أو اقتصادية. بمعنى أخر هى بمثابة سلاح يستخدمه من يصبو إلى تحقيــق قدر معين من القوة .

(2) نظرية الحقيقية . وينطلق أنصارها من أطروحة أن الأيديولوجيا هـــى المفتــاح السحرى للوصول إلى الحقيقة ، وبيان مدى أهلية الوضع القـــائم للاســتمرار، ومدى حقيقة القدر لكى تغيره إذا كان غير أهل لهذا الاستمرار .

(3) نظرية التوتر الاجتماعى. حيث ترى فى الأيديولوجيات رد فعل للتوترات الناشبة فى المجتمع ، وألها تبلور لحجم هذه التوترات بما يحفظ للمجتمع أمنه واستقراره.

(4) نظرية التوتر الثقافى . تقترح هذه النظرية أن الأيديولوجيا تنجـــم عـــن ســـوء الاندماج الاجتماعى الذى لا يسبب فقط توترات نفسية ، ولكنه يؤدى أيضـــاً إلى تدمير المعانى القديمة و التوجهات القديمة للحركة ، وتقديم خطـــة جديـــدة لإعادة بناء النظام السياسى الاجتماعى .

وتأسيسا على ما سبق فإنه يمكن القول إن الأيديولوجيا تؤدى مجموعـــة مـــن الوظائف الهامة فى حياة المجتمعات يمكن أن نقسمها على النحو التالى .

(1) **الوظيفة المعرفية :**

يعتبر العنصر المعرفى من أهم وظائف الأيديولوجيا حيث تسهم الأيديولوجيـــا فى إثراء الجانب المعرفى من خلال الجوانب التالية(11) و (12) .

- Shills, Eslmoro , The Concept and Function of Ideology, International Encyclopedia of Social Science, vol .7, 7063. pp. 66 –70 .

(11)محمد ربيع، الأيديولوجيات السياسية المعاصرة ، مرجع سابق ص 25.

(12) د. حورية مجاهد ، تطور الفكر السياسى ، مرجع سابق ، ص ص 275 –278.

(أ) تشكيل منظومة من الأفكار يدرك الفرد من خلالها العالم فهما وتفسيرا، أى أنها تشكل إطارا مرجعيا يسهل على المرء الإلمام بالأوضاع السياسية والاجتماعية المحيطة به.

(ب) المساعدة على رؤية الموضوعات السياسية والاجتماعية وفهمها على نحو أكثر وضوحا .

(ج) تعتبر مرشدا أساسيا يهتدى به الفرد لتحقيق ما يصبو إليه من أهداف ، فهى بمثابة مجموعة القواعد التى تنظم كيفية تحرك الإنسان فى السياسة ، والمحيط الاجتماعى، والأهداف التى يجب أن يتبناها ، والوسائل اللازمة لتحقيق تلك الأهداف .

(د) تحديد حقوق المجتمع و التزاماته ، وكذا تحديد أهداف المجتمع و سلطاته وحدودها، وتنظيم الحياة وفق هذا الإطار.

(2) الوظيفة التفسيرية

تزود الأيديولوجيا المفكر بشبكة من المفاهيم يمكن عن طريقها أن يؤسس نظاما للحياة السياسية، ومن ثم رؤية الموضوعات السياسية والاجتماعية على نحو أكثر وضوحا، ومن هنا يقال إن الأيديولوجيا تمثل تحديدا مبسطا لموقف معقد نسبيا[13] .

(3) تحديد أولويات العمل السياسى :

ترتبط الأهداف السياسية والاقتصادية ارتباطا وثيقا بالعمل السياسى، فالأيديولوجيا تعطى القادة إطارا لتنظيم رؤيتهم للتطورات السياسة، وهى تضع حدودا على الخيارات المطروحة أمامهم كصناع للسياسة ، وتحدد الأولويات المباشرة،

---

(13) د. محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجية العربية العددية والقيمية ، ص ص90-91 .

والأهداف طويلة المدى، والوسائل التى من خلالها يتم تناول المشاكل[14].

(4) إضفاء الشرعية وممارسة السلطة :

لقد أضحى نشر الأيديولوجيا أحد المصادر الرئيسية لإضفاء الشرعية ، وهو ما يعتبر فى حد ذاته إحدى الوظائف الرئيسية لأى حكومة متمثلا فى التأييد والإذعان، وفق هذا التصور يسعى كثير من النظم السياسية إلى تبرير شرعيته، عن طريق الأيديولوجيا، ومرد ذلك أن النظم السياسية لا تستطيع الاعتماد على القوة فقط لترسيخ سلطتها ، ومن ثم تلجأ إلى الأيديولوجيا كأداة لتمتعها بالشرعية[15].

(5) تحقيق التكامل السياسى :

تدفع الأيديولوجيا إلى تحقيق الذات القومية من خلال تحقيق قدر أكبر من التماسك والوحدة داخل الدولة، ذلك أنها تساعد النسق الاجتماعى على تحقيق أكبر قدر من التكامل من خلال تشكيل الثقافة السياسية، وتنمية الرأى العام ، وتحديد أساس أخلاقى لممارسة السلطة. فالأيديولوجيا تخلق ارتباطا وجدانيا بين الأفراد ، وتقدم لغة مشتركة على درجة عالية من السهولة ، وذات معنى خاص[16].

(6) تحقيق الهوية :

تؤدى الأيديولوجيا وظيفة التوحيد والدمج ، وإعطاء إحساس بالهوية لأولئك الذين يشتركون فى اعتناقها، وتأكيدها من خلال تحديد الأدوار ، وتأكيد الشخصية من خلال هذه الأدوار . ومن ناحية أخرى تمر المجتمعات الحديثة فى بدايتها بمجموعة من التوترات تساعد الأيديولوجيا غالبا فى التقليل من آثارها، فالأيديولوجيا بأفكارها العامة المشتركة تدمج الأفراد فى التكوين أو الجماعة أو الحزب لتحديد الأشياء

---

(14) د. محمد إسماعيل، مرجع سابق ، ص 91 .

(15) المرجع السابق ، ص76 .

(16) Maxridis,M , Modern Political Systems in Europe, Prentice Hall , New Jercy , p. 18.

المقبولة والمهمات التي يجب تحقيقها ، ذلك أن الأيديولوجيا ليست فقط هي التي يـرى بها أو من خلالها الإنسان عالمه، ولكنها أيضا مرآة يرى فيها ، ونافذة من خلالها يـراه الآخرون[17] .

(7) الوظيفية التعبوية :

تمثل التعبئة إحدى الوظائف الأساسية للأيديولوجيـات السياسية الحديثـة، حيث تتضمن هذه الوظائف ثلاث عمليات مترابطة :

أ - تجنيد المناضلين السياسيين الذين يقومون بتوجيه نشاطات الحركة الاجتماعية .

ب- إعادة إيقاظ الجماعات التي أصبحت ساكنة سياسيا .

ج- عملية تأسيس العناصر التي كانت غير مهتمة سياسيا .

يلاحظ أن مثل هذا الدور التعبوى للأيديولوجيا يتم عبر مسـتويات المثقفـين والجماهير على حد سواء لخلق أكبر قدر من التجانس والتماثل ، وهو الأمر الـذى ينعكس على قوة الدفع التي يمكن أن تعطى للحركة السياسية والثقافية فى المجتمـع، فهى تحفز الناس للعمل والتضحية وحشد هممـهم للمسـاهمة فى عمليـة التطويـر الاجتماعى[18]. ولكن أليست هناك معايير للأيديولوجيا الناجحة ؟

لقد تناولت نظرات المفكرين هذا الجانب بالبحث والدراسة وألقت عليه الضـوء بعض الدراسات المهمة على اختلاف توجهاتها . ومن ثم فانه يجدر بنا أن نتناول تلـك المعايير بشيء من التحليل حتى نقف على أهمها .

---

(17) محمد إسماعيل ، مرجع سابق ، ص 92 .

(18) راجع فى ذلك :

- محمد إسماعيل ، المرجع السابق، ص 95

- سليم العزى ، المفاهيم السياسية المعاصرة ، المركز الثقافى العربى ، الرباط ، 1987، ص ص 78-80.

- عبد الله العروى ، مفهوم الأيديولوجيا ، ص ص 103-106

ثالثا : معايير الأيديولوجيا الناجحة

لقد حاولت الدراسات المختلفة أن تبين إلى أى مدى يمكن أن تكون هناك معايير للأيديولوجيا الناجحة . وهذه الدراسات إنما نظرت إلى هذا الجانب من خلال فهمها لخصائص ووظائف الأيديولوجيا، ومن خلال تصورها لأهمية هذا الدور فى الأنساق المعرفية والسياسية المختلفة .

وواقع الحال أنه لكى تكون الأيديولوجيا ذات قوة وفعالية وناجحة فى تحقيق أهداف المجتمع الذى تنتمى إليه، يجب توافر مجموعة من المعايير والخصائص تتمثل فى الآتى[19]:

(1) الشمول: ينصب مفهوم الشمول على البناء الكلى للأيديولوجيا، حيث الأيديولوجيا الناجحة يجب ألا تعانى من أى عور أو نقص، وفى ذات الوقت تحدد بوضوح مجموعة من الأهداف والوسائل اللازمة لتحقيق تلك الأهداف .

لقد ناقش جون بلا ميناتز فكرة الشمول التى تنسحب على الأيديولوجيا وتعتبر من أدق خصائصها ، إذ أن هذه الفكرة فى رأيه تشير إلى "أنها رؤية عالمية أو أيديولوجيا كلية"[20]. ومعنى هذا أنها تعبر عن المنظور الكلى للأفكار والاعتقادات. ولكن بلاميناتز يرى فى الوقت نفسه أن فكرة الرؤية العالمية ، أو الأيديولوجية الكلية ليست واضحة بالقدر الكافى ، لأنه فى هذه الحالة علينا أن نتساءل : هل هى نظرية ؟ أم هى نسقا مترابطا من المعتقدات التى تنظم العالم ؟[21] ومن ثم يحدد تصوره مسبقا بأن "الرؤية العالمية أو الأيديولوجية الكلية تعنى فى المصاف الأول شيئا متقدما لايتاح إلا لقلة من أفراد المجتمع أو إحدى جماعاته . ونعنى بعد ذلك أن الجميع قد يشتركون

---

(19) محمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية ر القيمية ، دار المستقبل العربى ، ص ص 97-99.

(20) جون بلاميناتز ، الأيديولوجية : مفاهيمها وتطورها فى الواقع التاريخى والسياسى ، ترجمة د. إسماعيل على سعد، دار المعرفة الجامعية ، 1990، ص 18 .

(21) المرجع السابق ، ص 18 .

فيها"[22].

(2) تقديم حل لمشاكل المجتمع: يعتبر نجاح الأيديولوجيا رهنا بتلبية مصالح الأفراد الذين يكونون غالبا غير راضين عن الوضع القائم.

(3) السيادة : ويعني بها مدى هيمنتها على الواقع الذى تعايشه، وذلك متى كانت هناك أيديولوجيات أخرى تنازعها إذا أن أنجح الأيديولوجيات هى تلك التى تثبت قدرتها على الاستمرارية لفترة زمنية طويلة وتكون من المرونة بمكان ليست لقوى ما يطرأ على مجتمع بعينه من تطورات من الرؤى والأفكار .

(4) الانتشار: وهو معيار كمى بالأساس، حيث كلما زاد معتنقو أيديولوجية معينة، كان ذلك بالنسبة لها مؤشر نجاح، والعكس كلما تناقص عدد مؤيديها كانت أقرب إلى الانهيار .

(5) التركز: ويقصد به مدى إمكانية الأيديولوجيا على حشد الولاء الكلى والحركة الكلية للمجتمع ، فمتى توفرت تلك الإمكانية كان هذا مؤشر قبول لها ولغاياتها ومتى افتقدت تلك الإمكانية، كان ذلك مؤشرا على عدم جاذبيتها ورفضها.

(6) البساطة: أن الأيديولوجية يجب أن يتم التعبير عنها فى شكل مبسط، فالأيديولوجية لا يمكن أن تتجه إلى التركيز على الإسهاب والاستفاضة أو على المعتقدات ذات العمق الفكرى ، فوظيفة الأيديولوجية الأساسية تبسيط تلك المسائل.

(7) الأساس الأخلاقى: لابد للأيديولوجيا أن تملك أساسا أخلاقيا ، حيث إنه من الضرورى للأفراد أن يجدوا أساسا أخلاقيا لمعتقداتهم وسلوكهم من الأفكار العامة لمفهوم الخطأ و الصواب، ووجود ضوابط معيارية تتحكم فى تشكيل سلوكهم ووجدانهم .

(8) النزعة البراجماتية : بالرغم من أن الأيديولوجيات بشكل عام تمثل

---

(22) المرجع السابق ، ص 18 .

تبسيطات تجريدية للدافع ، إلا أنها تقدم حلولا عملية لمشاكل فعلية معقـــدة . وهـــو المحك الفعلى والعلمى لنجاح الأيديولوجيا ، وذلك أن التوجيه الأيديولوجى البحـــت يسبب اختلالات وظيفية لمعايير العملية السياسة، كما أنه يصرف النظام السياســـى عن الاستجابة للمسائل الحقيقية و المطالب الفعلية فى المجتمع . كما يجب التـــأكد أن النزعة البراجماتية تعنى التخلص من القيود البراجماتية المغلقـــة ، وتتيـــح مزيـــدا مـــن الاستجابة للتغيرات البيئية[23].

(9) الارتباط بالهوية الحضارية للمجتمع: إن الأيديولوجيا الناجحة تعتبر ثمـــار ظروف تاريخية معينة، وتمثيلا دقيقا للهوية الحضارية للمجتمع، بحيث تنجح فى خلـــق الارتباط القوى مع تلك الهوية، فالأيديولوجيا التى تخاطب الهوية الحضارية إنما تمثـــل الوسائل الرمزية الأكثر قوة لتعبئة المساندة الثورية من ناحية ، ومن ناحية أخرى فـــإن الأيديولوجيا لا يمكن أن تبرز إلى الوجود دون سابق وجود لنموذج عام من الأحكـــام الأخلاقية والإدراكية والقيمية التى تكون الأيديولوجيا ورد فعل لها[24].

(10) أن تمثل الأيديولوجيا نموذجا للضرورة الاجتماعية: الأيديولوجيا فى أحد أركانها الهامة ضرورة اجتماعية وجزء مهم فى حياة المجتمعات المعـــاصرة، فـــالمجتمع يحتاج إلى أيديولوجيا لكى يغرس فى أعضائه تلك القيم الضرورية كالحرية والقـــانون والعدالة، وغيرها من القيم التى تعتبر ضرورية للإبقاء على المجتمع، حيث تضمـــن أداء مهام أساسية معينة لا يمكن الاستغناء عنها . وتتجلى أهمية عنصر الأيديولوجيا إبـــان فترات الأزمة حينما تبعد النخب القائمة والمؤسسات عن الاستجابة لتطورات الأزمة، حينئذ تبرز النزعات الأيديولوجية . وطالما أن عنصر الأزمة سمة لصيقـــة بالمجتمعـــات المعاصرة فإن الأيديولوجيا سوف تبرز إلى حيز الوجود ، وتملك دافعيـــة موضوعيـــة

---

(23) د. محمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية ، دار المستقبل العربى ، مرجع سابق، ص ص 97-99.

(24) د. سمير أمين، أزمة المجتمع العربى ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1985 ، ص ص 80-90.

ومثالية للبقاء[25].

(11) الإطار المؤسسى :

إن ضمان استمرار أيديولوجيا ما رهن بقدرة أفراد المجتمع على خلق وتطوير المؤسسات التى تتبنى أفكار الأيديولوجيا، وتضعها موضع التنفيذ العملى، وتساعد فى تطوير عملية التعبئة السياسية لأفراد المجتمع، مع الاهتمام بعمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية والسياسية من خلال تلك المؤسسات . ومن خلال هذا الإطار يمكن القول إن الأيديولوجيا يمكن أن تسهم فى الآتى[26] :

(أ) المشاركة السياسية .

(ب) التعبئة السياسية .

(ج) التجنيد السياسى .

(د) الثقافة السياسية.

إن المشاركة السياسية كما يرى أصحاب الفكر والنظر "تشمل النشاطات السياسية المباشرة (الأولية) والنشاطات غير المباشرة (الثانية) ومن أمثلة المشاركة فى النشاطات السياسية المباشرة —تقلد منصب سياسى— عضوية الحزب — الترشيح فى الانتخابات — التصويت — مناقشة الأمور العامة . أما أمثلة النشاطات غير المباشرة فهى تمثل المعرفة والوقوف على المسائل العامة"[27] .

وتقوم عملية المشاركة على مجموعة من المبادئ هى :

1- أنها ليست مشاركة بين أناس من طبيعة واحدة فقط ، وإنما هى مشاركة بين

---

(25) د. محمد إسماعيل ، مرجع سابق ، ص 100 .

(26) د. كمال المنوفى ، أصول السياسة المقارنة ، الكويت ، دار الربيعان ، 1989 ، ص ص 192- 195.

(27) د. عبد الهادى الجوهرى وآخرون ، دراسات فى التنمية الاجتماعية : مدخل إسلامى ؛ مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ، 1986، ص 144- 145 .

مختلف المستويات والهيئات .

2- أن اتخاذ القرار من أجل تصور المستقبل وأولوياته لايجب أن تنفرد به مجموعة واحدة (صفوة المجتمع) دون غيرها .

3- يجب أن تعكس التصورات المستقبلية آمال الجماهير وطموحاتها .

4- أن عملية المشاركة تتطلب تبادلا فى الرأى بين القمة والقاعدة .

من خلال هذا المنظور أذن تشكل الأيديولوجيا[28] مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك ترتبط ببعضها البعض بصورة متكاملة ، وتنشأ صلات بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية . ومن خلال هذا المنظور أيضا ينظر للأيديولوجيا السياسية على إنها تنصب أساسا على توزيع القوى السياسية وتعالج موضوعات شرعية السلطة ، وأسس القيادة ، وأشكال الحكم الدستورى وإجراءاته والسياسة العامة .

---

(28) د. على عبد المعطي محمد ، د. محمد على محمد ، المرجع السابق ، ص 386.

تعقيب :

بينت الدراسة التحليلية على مدار هذا الفصل أن الأيديولوجيا كتصور عند الفلاسفة والسياسيين ، على حد سواء ، ترتكز إلى مجموعة من الخصائص التى تتفق عليها وجهات النظر المختلفة . وأن هذه الخصائص أمكن صياغتها وتحديدها من خلال التعامل مع المستويات المعرفية للأيديولوجيا، وعلاقة هذه المستويات بالجانب السياسى والجانب الاجتماعى .

وتطلبت التحليلات أيضا أن نتعرض لوظائف الأيديولوجيا باعتبار أن الوظائف تلتصق بالخصائص وتتكامل معها ، فى إطار النظرة المعرفية والسياسية . وقد جاءت الإشارة إلى الوظائف على أساس النظرة التكاملية للنظريات المختلفة ، مثل نظرية المصلحة، ونظرية الحقيقة، ونظرية التوتر الاجتماعى، ونظرية التوتر الثقافى. وتطلب هذا أن نتناول الوظائف التى يمكن نسبتها للأيديولوجيا من خلال دورها السياسى .

ويترتب على التصور السابق ضرورة تحديد معايير الأيديولوجيا الناجحة. هل هناك ثمة معايير تبيح لنا أن نتحدث عن أيديولوجيا ناجحة وأيديولوجيا غير ناجحة؟ إن هذه النقطة تتعلق بالتمييز المعرفى والسياسى بين التصورين . ولذا فقد أشرت إلى مجموعة المعايير التى تميز الأيديولوجيا الناجحة من حيث الشمول والكلية والأسس الأخلاقية والسياسية .

الفصل الثالث

اليوتوبيا وتصوراها الأساسية

المحتـــويات :

مقدمة :

مفهوم اليوتوبيا من المفاهيم القديمة وطيدة الصلة بالعصور المختلفة التي عاشها الفلاسفة والمفكرون عبر التاريخ. وهذا الأمر لا يجعله مفهوما معقدا فحسب، وإنما أيضا مرهقا للباحث الذي يريد التنقيب عنه وعن مضامينه ومداولاته المتشعبة. بيد أن ثمة نقاط بالغة الحيوية لا يمكن للباحث في موضوع كموضوع دراستنا هذه أن يهملها أو يتجاهلها، إذ لابد لنا وأن نتساءل عن ماهية اليوتوبيا ومكوناتها، والتطورات التاريخية التي طرأت على هذا التصور. ومن خلال هذا التصور نحاول بيان العلاقة التي تربط هذا المفهوم بغيره من المفاهيم الأخرى مثل الأيديولوجيا والنسق المعرفي .

وللوقوف على مفهوم اليوتوبيا يجب أن يمتد النظر بعيدا، حيث الحضارة اليونانية بروعتها وعظمتها، ويشير الأصل اليوناني للكلمة (Outopos) إلى أنها تتكون من شقين هما : (Ou) وتعني (Not)، أي ليست، Topos تعني places، أي مكان. أي أن الكلمة تعني (No place) أو (No where)، ومن ثم فالكلمة بشقيها تعني ليست مكانا، أو ليست في مكان أو بمعنى آخر هي ذلك الشيء غير الموجود في الواقع كما يذهب إلى ذلك الدكتور مراد وهبة[(29)]. أو كما يطلق عليها الدكتور زكى نجيب محمود أرض الأحلام[(30)] وكما نعلم فإن الحلم غير الواقع العياني المشخص الذي يمكن أن يوجد في مكان ما.

وفي العلوم السياسية يقصد باليوتوبيا رغبة ليس فى الإمكان تحقيقها، لا الآن

---

(1) د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) ، القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص 746 .

(2) د. زكي نجيب محمود: أرض الأحلام، تبسيط د. إسماعيل عبد الفتاح، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة، 1998.

ولا بعد الآن، إذ هي رغبة لا تستند إلى قوى اجتماعية أو سياسية، ومن ثم تفتقـر إلى آليات التنفيذ .

ويعتبر توماس مور (Thomas More) أول من استخدم المصطلح صراحة عام 1516 ليعبر عن المجتمع المثالي الذي يبنيه، رغم أن العديد من الفلاسفة والمفكرين قد أشـاروا إلى مدلولات ومضامين اليوتوبيا دون اللفظ صراحة قبل توماس مور بزمن بعيد .

وبصفة عامة فإن لفظ (يوتوبيا) قد انتشر وذاع صيته بعد استخدام تومـاس مور له، حيث أصبح يستخدم من قبل العديد من الفلاسفة والمفكرين الاجتمـاعيين والروائيين للدلالة علي بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه علي أرض الواقع بعيدة جدا ، إن لم يكن مستحيلا .

1) تطور مفهوم اليوتوبيا :

عند ذكر اليوتوبيا في الفكر اليوناني يقفز إلى الذهن مباشرة ذلك الفيض الرائع الذي خلفه لنا أفلاطون متمثلا في كتابه "الجمهورية" الذي استلهم معظم أفكاره من أستاذه سقراط، والذي جاءت آراؤه فيه في إطار يوتوبي (أى مثالى) . وبالتالي استعان برؤيته المعرفية في بناء صورة مثالية لدولة خيالية تتحقق فيها المثاليات العليا التي نادى بها سقراط وينقد من خلالها الأوضاع القائمة بصورة ضمنية(31)و(32).

والواقع أن آراء أفلاطون في الجمهورية تدور حول فكرة سقراط المتمثلة في أن الفضيلة هي المعرفة ، إذ آمن بأن هناك حياة أفضل للأفراد والدول علي حد سواء، يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة والدراسة واستخدام المنطق . والفضيلة في رأيه هي أساس أي مجتمع ، وهي ليست وسيلة ، بل غاية نهائية لأي مجتمع . أما العدالة في تقدير أفلاطون فهى الفضيلة الأساسية للروح ،وهي أعلى الأشياء الطيبة التي يقدرها من يسعى وراء السعادة الحقة ، من أجل ذاتها ، ومن أجل نتائجها . ولكن العدالة لا يستطيع أن يتعرف عليها سوى قلة قليلة من الأفراد ، وهؤلاء الأفراد يجب أن يوجهوا الآخرين الذي يعتبرهم قادرين علي تحقيق شئ من الفضيلة ، وبالتالي يكون هناك تناسق وانسجام مع الفضيلة الأسمى .

ومن تساؤله عن ماهية العدالة انتهى أفلاطون إلى بناء دولة مثالية تتحقق فيها العدالة كما تخيلها ، والعدالة عند أفلاطون فضيلة عامة وخاصة معاً . فالفرد العادل

---

(31) د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، 1999، ص 47 .

(32) ثمة رأي يؤكد أن الجمهورية ليست يوتوبيا ، بل تمثل اهتماماً أصيلا من جانب أفلاطون بالسياسة العلمية وحول هذا الرأي أنظر:

Ebenstein, W.,Great Political Thinkers: Plato to The Present, 3rd, New York, Rinehart ,1965 11-12.

لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة عادلة، والفرد الفاضل لا يستطيع أن يعيش إلا في دولة فاضلة والدولة العادلة الفاضلة هي بالضرورة دولة كاملة ، وهي صنو المواطن العادل الفاضل . و لكن كلام أفلاطون هذا خاص به هو وحده، فالتاريخ الإنساني ملئ بذكر أفراد كثيرين اتصفوا بالعدل و عاشوا فى دول غير عادلة كما أن استاذ أفلاطون نفسه و هو سقراط كان فاضلا و مع ذلك عاش فى ظل الدولة الأثينية الديمقراطية السيئة.

ويترتب على هذا أن العدالة في الفرد هي أن يوفق بين نزعاته ، وينمي النزعات السامية ، ويحاول التغلب علي النزعات الضارة . كما أن العدالة في الدولة هي أن يتولى كل فرد العمل الذي تؤهله له طبيعته البشرية وقدراته الذهنية والجسدية، أى أن الفرد العادل هو الذي يقوم بالعمل الذي تؤهله له طبيعته ونزعاته ، بحيث لا يوجد اغتراب بينه وبين ذاته ، في حين أن الدولة العادلة هي تلك التي تصنع كل شخص في المكان المناسب الذي تؤهله له طبيعته ونزعاته .. والعدالة بهذا المعنى لدى أفلاطون تقوم علي أحداث التناغم والتناسق بين الطبقات المختلفة للدولة ، بحيث يقوم كل فرد في الدولة يتولى العمل الذي تؤهله له طبيعته. وهي علي هذا عبارة عن اتحاد يؤلف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقا لطبيعته واستعداده الفطري وما اكتسبه من خبرة وتدريب[33].

وتتمركز آراء أفلاطون كما وردت في دولته المثالية حول محورين أساسيين: فمن ناحية نجد أن القلة التى تستطيع أن تصل إلى الحقيقة المجردة والمعرفة الصحيحة، وبالتالى تحقيق الفضيلة هي التي يجب أن تتولى شئون الآخرين وتوجيههم، أى تتولى الحكم، حيث اعتبر الحكم فنا يعتمد علي المعرفة الصحيحة. ومن ناحية أخرى أن المجتمع يقوم علي تبادل الخدمات بين الأفراد بحيث تتكامل مواهبهم.

(33) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة ، دار المعارف ، 1963 ، ص ص 39-40.

وتحقيقا للعدالة بمعناها الخاص والعام -كما سبق بيانه- وضـــع أفلاطـــون تنظيمـــا اجتماعيا قوامه ثلاث طبقات، أولها طبقة الحكام الفلاسفة وهم ذو العقل والحكمـــة، الذين يجب أن يتولوا مهمة الحكم ، وهؤلاء الحكام كما ينظر إليهم أفلاطون يعتبرون بمثابة العقل المفكر الذي يضع السياسات ويحدد الغايات ، إذ أن الفيلسوف لابـد وأن يكون عادلا فاضلا لما يمتاز به من حكمة. وفي هذا الصدد يؤكد الدكتور علي عبـــد المعطي في مؤلفه القيم " فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي " في تعليقـــه علي رأي أفلاطون " أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منـــها أن يكون فلسفي النزعة ، محبا للمعرفة، وديعا مع أصحابه ، شديدا مـــع أعدائـــه "[34]، ويستشهد في هذا الصدد بما يقوله افلاطون في الكتاب الثاني من الجمهورية مـــن أن " الحاكم الكفؤ في عرفنا .. فلسفي النزعة، عظيم الحماسة ســـريع التنفيـــذ ، شـــديد المراس"[35]. وثانيها طبقة المدافعين أو الجنود أو الحراس، وهؤلاء هم ذوو النزعـــة الغضبية أو الشجاعة، وقد أناط بهم أفلاطون مهمة الدفاع عن المدينـــة أو الدولـــة، وأخيرا طبقة المنتجين من زراع وصناع، وتتوافر فيهم أدنى النزعات، وهـــي حـــب التملك والشهوة، وقد أفرد لهم أفلاطون المهمة الإنتاجيـــة في دولتـــه[36]، وهـــذه الطبقات الثلاثة تناظر ثلاثة قوى عند الإنسان وهي : العقلية والغضبية والشـــهوائية . وقد اهتم أفلاطون تحديدا بالتكامل السياسي والمعنوي عند الطبقة الأولى حيـــث رأي أنه كما أن الفرد الفاضل هو الذي يحكمه عقله، فإن الدولة الفاضلة أو المثالية هـــي تلك التي يحكمها أكثر الأفراد عقلا وحكمة ، وفي ظل هؤلاء فقط تتحقق العدالـــة والفضيلة في الدولة. والسبيل الذي ارتسمه أفلاطون لذلك هو أن يصبـــح الحكـــام فلاسفة – وهذا صعب المنال – أو أن يصبح الفلاسفة حكاما. ويجزم أفلاطون أن هذا

---

(2) د. علي عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي، دار المعرفة الجامعية ، الإســـكندرية، 1998، ص 24.

(3) المرجع السابق .

(1) المرجع السابق ، ص ص 54-62.

هو السبيل لخلاص العالم من مشاكله وإسعاد الجنس البشرى[37] .

ومع أن المفكرين يذهبون إلى صعوبة تحقيق هذا ، إلا أننا نجد أمثلة واضحة علي التطبيق العملي لفكرة أن يصبح الفلاسفة هم الحكام ، وربما وجدنا هذا متحققا في العصر الحديث في بعض شخصيات المفكرين من بينهم علي سبيل المثال نذكر الرئيس ليوبولد سنجور ، رئيس السنغال السابق، فهو في الأصل فيلسوف اتجه إلى عالم السياسية ولكنه هجر السياسة مرة أخرى إلى الأدب والفلسفة، ويعرف في الأوساط الفكرية العالمية بالفيلسوف الحكيم، أو فيلسوف أفريقيا. كما نذكر أيضا الشيخ الدكتور سلطان القاسمي وهو في الأصل مؤرخ له إسهامات تاريخية مهمة علي صعيد التاريخ الوطني والقومي، وهو في الوقت نفسه مثال للحاكم الفيلسوف من وجهة نظرى الشخصية . والأديب العالمي هافيل الذي اصبح رئيسا لجمهورية التشيك . كل هؤلاء وغيرهم يقدمون مثلا رائد ونموذجيا لفكرة الحاكم الفيلسوف، أو الأديب ، أو المؤرخ.

وقد نظر أفلاطون إلى أن الشعب في مجموعه غير متعلما أو متصفا بالحكمة ،وذا فهو يستطيع حكم نفسه بنفسه ، وأن الصعوبات التي اعترت دولة المدينة لا ترجع فقط إلى سوء التعليم وحده، أو قصور القيمة المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب ، ولكنها ترجع في الواقع إلى اعتلال الطبيعة البشرية نفسها ، حيث يؤكد أفلاطون علي أن الطبيعة البشرية في حرب دائمة مع نفسها ، وأنه لا أمل في استعادة المجتمع لطمأنينة النفس، إلا عن طريق التعرف علي النفس البشرية ودراستها ووصول أصحاب الحكمة – القادرين علي الوصول إلى الحقيقة المطلقة والتعرف علي النفس البشرية – إلى الحكم.

وبناء على ذلك فإن حكم الفلاسفة هو حتمية تمليها ليس فقط طبيعة الظروف

---

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، القاهرة ، دار المعارف ، 1954 الجزء الأول ، ص 45.

السياسية السائدة ، ولكن تمليها أيضا طبيعة النفس البشرية . والعقل المسيطر علـــي الفيلسوف الحاكم هو القادر علي الوصول إلى القـــرارات الصائبـــة المترهـــة عـــن الهوى مع[38].هذا يمكن أن نتبين مزايا الفطرة الفلسفية التي يجب أن يتصف بها الحاكم فيما يلي من النقاط[39] :-

1. حب المعرفة ، ذلك لأن أصحاب الفطرة الفلسفية يتجهون إلى تحصيل أرقـــى أنواع لمعارف حتى يمكنهم الوقوف علي حقيقة الوجود الخالد الذي لا يتغير زمانا أو مكانا .
2. حب الوجود الخالد حبا كليا .
3. حب الصدق ومقت الكذب ، لأن الصدق صون الحكمة .
4. هجر اللذات الجسدية الشهوانية ، والاتجاه إلى اللذات العقلية .
5. القناعة والعفة والابتعاد عن الطمع .
6. نبذ كل ما هو وضيع وشرير .
7. التحلي بالشجاعة ونبذ الجبن .
8. الزهد في الحياة الحاضرة وعدم الخوف من الموت .
9. سرعة الخاطر في التحصيل والتميز بذاكرة حافظة .
10. محبة الجمال .

إن هذه الصفات إذن هي ما يجعل الحاكم الفيلسوف متميزا قادرا علي تحقيـــق العدالة والفضيلة في الدولة عند أفلاطون .

وطبقا لرؤية أفلاطون فإن العقل أسمي من القانون ، ومن غير المنطقى أن يقيـــد

---

(38) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، مرجع سابق ، ص 461 .

(39) د. على عبد المعطى ، مرجع سابق ، ص 26- 27 .

وطبقا لرؤية أفلاطون فإن العقل أسمي من القانون ، ومن غير المنطقى أن يقيد الفيلسوف الحاكم بقانون هو أساسا واضعه ومصدره ، فضلا عن أن أساس الحكم يقوم على حقيقة التفوق الذهنى والعقلى عند قلة لديها الكفاية السياسية ، وبالتالى نستطيع أن نصل إلى القرارات الصائبة والحقائق المجردة ، وكثرة معدومة الكفاية السياسية لا تستطيع إلا الطاعة . فكان الأفراد تحت الوصاية الدائمة للحاكم ، وهي دائمة بحكم ديمومة معرفته وقدرته علي اتخاذ القرارات ، وعدم قدرتهم بحكم طبيعتهم علي ذلك ، وأنه من خلال حكم الفلاسفة تتحقق العدالة والفضيلة والخير في الدولة وللفرد.

الجدير بالتسجيل هنا أن أفلاطون بالرغم من تأكيده علي أهمية الفلاسفة الحكام، ودورهم في الدولة باعتبارهم عقلها المفكر إلا أنه لم يجعل حكمهم غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة تحقيق العدالة والدولة الفاضلة ، فهو لم يجعل الفلاسفة الحكام في تلك المترلة المميزة بوضعهم فوق الشعب ، وينفض أيديهم من أي قيد وضعي ليصبحوا سادة المجتمع، بل في الواقع ليصبحوا في خدمة المحققين لأهدافه ، ففي قوله علي لسان سقراط مخاطبا إياهم : نحن الذين أنجبناكم من أجل الدولة ، ومن أجل أنفسكم لتكونوا قواد الخلية وملوكها ، وأكمل تدريبا ، وأصبح للعب دوركم في شئون الحياة ، فينبغي أن تترلوا بالدور وتخالطوا بقية المجتمع[40] .

ولكن ما هي الكيفية التي من خلالها يضمن أفلاطون الوصول إلى حكم الفلاسفة، وتحقيق الكمال السياسي والمعنوي لهم، وهم ركيزة الدولة المثالية في رأيه؟. في هذا الخصوص لجأ أفلاطون إلى أسلوبين أساسيين لضمان وصول الأكثر حكمة إلى الحكم مع عدم فسادهم وتدهورهم بعد الوصول إليه ، واعتبرهما بمثابة ضوابط لنجاح النظام المثالى وهما التعليم والشيوعية .

---

(40) المرجع السابق ، ص 117 .

ونظام التعليم ثنائي الغرض ، فهو من ناحية يتيح إمكانية وضع كل فـــرد في الوظيفة، ومن ثم في الطبقة التي تتمشى مع طبيعته ، ومن ناحية أخرى الوصـــول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد. بمعنى أن الهدف من التعليم والاهتمام به هـــو انتقاء أصحاب الحكمة بالطبيعة ، بالتعرف علي استعداداهم الطبيعية وصقل مواهبـهم وتنميتها للوصول إلى الحكم القائم أساسا علي التخصص تحقيقا للعدالة . وقد نظـــر أفلاطون إلى الدولة علي أنها مؤسسة تعليمية . وبالتالي فالتعليم إجباري وعام في يـــد الدولة ، وهو مفتوح للجميع. وهذا يتناقض مع التعليـــم الخـــاص الـــذي تـــولاه السفسطائيون ، والذي لم يكن يقدر عليه سوى الأغنياء. فأهم خصائص نظام التعليم عند أفلاطون كانت فكرة المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع بما في ذلـــك الإنـــاث والذكور. وبصرف النظر عن الطبقات التي ينتمون إليها ، وذلـــك حرصـــا علـــي الاستفادة من كافة الطاقة الفكرية في خدمة المجتمع ، وخاصة في مهمة الحكم.

ويقوم التعليم في دولة أفلاطون المثالية علي سلسلة مـــن المراحـــل الدراســـية والممارسات الصوفية بهدف الوصول إلى القلة أصحاب الحكمة والعقل حتى تكتشـــف عليهم الدراسة ليعدوا لمهمة الحكم ويصبحوا الفلاسفة الحكام . وكأن التعليـــم وان كان قد فتح للجميع إلا أنه يجب أن يكثف علي الطبقات العليا بهدف صقل مواهبهم وغرائزهم الطبيعية عن طريق التدريب والمعرفة ، فالموهبة الطبيعية تصقـــل وتكمـــل بخبرات مكتسبة، كأن أهم ما هدف إليه أفلاطون من التعليم هـــو تنميـــة المعرفـــة والتفكير السليم عند القلة أصحاب الحكمة بالطبيعة .

لقد وجدت نظرية أفلاطون في التربية والتعليم اهتماما خاصا لدى الدارســـين للفكر الفلسفي، وهو ما نلمسه في كتابات الدكتور علي عبد المعطي الـــذي نـــاقش بصورة مستفيضة ودقيقة الجوانب الرئيسية لعملية تربية الأحداث المعدين للحكم عند أفلاطون والتي يمكن حصرها في النقاط التالية[41] :

---

(41) د. على عبد المعطى ، المرجع السابق ، ص 24- 25 .

أولا : الحذر في انتقاء واختيار القصص والروايات التي تملي علي أسماع الحكـــام في حداثتهم، فلا يسمح بأن يرد فيها ما يمس كرامة الآلهة .

ثانيا : يجب ألا نشجع الخوف من الموت ونزرعه في قلوب الصغار، لكى نحقق لهـــم الشجاعة وضبط النفس واحترام الذات .

ثالثا : عدم الإفراط في الضحك ، والاحتفاظ بالصدق ، والتحرر من حب المال .

رابعا : أن يُعفى الحدث الذي يربى لكي يصبح حاكما من كل مَهنة أخرى مـــا عدا مهنة الحكم .

خامسا : أن يوضع نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية ، حتى يستقر في وجدالهم الشعور بالجمال .

سادسا : بساطة الطعام والاعتدال .

سابعا : إلا يمتلكوا ملكا خاصا .

ويلاحظ أن أفكار أفلاطون وآراءه في التعليم كانت متقدمة إلى حد كبير عـــن عصره. ويعتبر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص هو الأســاس في التعليـــم ، ومـــن ثم في الانتماء الطبقي والوظيفي، حيث أن الطبقات الاجتماعية في دولة أفلاطون المثاليـــة ليست بالطبقات المغلقة، بل هناك تحرك اجتماعي لأعلى ولأسفل، كل حسب طاقاتـه وقدراته ونزعاته الطبيعية التي يثبتها النظام التعليمي ثم يصقلها .

كما نادى أفلاطون بتكافوء الفرص بين الرجل والمرأة ليس فقط في التعليـــم ، ولكن حتى في تولى الوظائف بما فيها وظيفة الحكم ، وذلك في محاولة الاستفادة مـــن كافة الطاقات العقلية في المجتمع .

ولا شك أن تقلد المرأة وظيفة الحكم مسألة ذات جذور عميقـــة في التـــاريخ .نذكر علي سبيل المثال في التاريخ القديم الملكة حتشبسوت ، والملكة كليوباترا . وفي

التاريخ الإسلامي الوسيط شجرة الدر ، وفي العصر الحديث بناظير بوتو في باكستان ، وأنديرا غاندي في الهند ، وكورازون أكينو في الفلبين. وهناك العديد من المناصب السياسية الرفيعة التي تتقلدها المرأة جنبا إلى جنب مع الرجل الآن.

أما فيما يتعلق بأفكاره عن الشيوعية فقد ارتأى أفلاطون أن تكون الشيوعية طريقة حياة الطبقة العليا، بحيث يمثلون ، وفقا لرأيه ، أخوة يشتركون في كل شيء علي المشاع ، ومن ثم نادى أفلاطون بما يلي(42)

- إلغاء الملكية الخاصة .
- عدم إعطائهم رواتب أو أجور علي ما يقومون به من أعمال ، ولكن يحصلون علي كافة الضروريات اللازمة للاستهلاك العام فقط ، وذلك بتعيين منتظم من المواطنين .
- إلغاء الأسرة بمعنى الزوجة والأولاد، أي حرمانهم من الزواج، مع الاعتراف بالعلاقات وتنظيمها بهدف الوصول إلى سلالة صالحة قوية، وتقوم الدولة بتربية الأطفال الناتجين عن التزاوج بين الطبقة العليا، وهي طبقة الحراس أو الأوصياء، وتشمل الذكور والإناث علي حد سواء .
- أن يعيشوا عيشة مشتركة كما يفعل الناس في المعسكر ، وأن يكون طعامهم مشتركا.
- أن تقوم الطبقة الدنيا بخدمة الطبقة العليا حتى يتفرغ هؤلاء كلية لمهام الحكم .

كان غرض أفلاطون من شيوعيته التي ارتسمها في دولته المثالية هو تحقيق الوحدة التامة بين الفئة الحاكمة حتى لا يتنازعوا أو يتصارعوا فيما بينهم من ناحية، ومن ناحية أخرى حتى يتفرغوا تماما لمهمة الحكم دون أن تصرفهم عنها أية مشاغل عائلية أو مشاكل وجاذبية الملكية الخاصة كذلك كان أفلاطون يريد التخلص من

---

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحات .

مساوئ النظام الديمقراطي و الذى حكم فى ظله على اساتذة سقراط بالإعدام بتهمة إفساد عقول الشباب . إلا أن المفكرين يثبتون ثمة ملاحظات جوهرية على شيوعية أفلاطون المثالية يمكن إيجازها في جانبين هما[43] :

الأول: أن شيوعية أفلاطون كانت مقصورة علي الطبقات العليا والذين يشكلون قلة من الأفراد، في حين أن الملكية الخاصة كانت معترفا بها بالنسبة للغالبية من الشعب، وذلك علي خلاف الشيوعية التي كرسها الفكر الماركسي ، والتي تنشد تقويض الملكية الخاصة بالنسبة للجميع ، ودون استثناء .

الثاني : كان أفلاطون يهدف من وراء شيوعيته إلى إيجاد دولة قوية ذات نظام محدد، علي خلاف شيوعية ماركس التي تهدف في أسمى مراحلها إلى إلغاء الطبقات وإلغاء الدولة .

ولكن السؤال الذي يبدو هو : كم يمتد الأجل بحكومة الفلاسفة التي نادي بها أفلاطون ، وعول عليها في دولته المثالية ؟ إن هذا السؤال يذهب بنا مباشرة إلى ضرورة النظر في أنواع الحكومات وصورها وأشكالها عند أفلاطون .

يذهب أفلاطون إلى تقسيم الحكومات إلى خمسة أنواع هي :

1. **الأرستقراطية** : وهي تلك الحكومة التي "قرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد، وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم فيلسوفا، وأن يكونوا مبتعدين عن تدبير المال، واتخاذ ملكيات لهم"[44] والنظام الأرستقراطي في رأي أفلاطون، كما يرى الدكتور علي عبد المعطي في تحليله لأنواع الحكومات، يقابل نظام المجتمع الطبيعي السليم، حيث تسود فيه الحكمة والعدالة إلى جانب الشجاعة والعفة . ولكن سرعان ما ينتهي هذا النظام وتظهر حكومات فاسدة غير عادلة .

---

(43) حورية مجاهد ، مرجع سابق ، ص ص 63- 64 .

(1) د. على عبد المعطى ، المرجع السابق ، ص29 .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبعد هذا نلاحظ أن الجمهورية التي ينادي بها أفلاطون تبقى قائمة ما بقيت نزعة العقل والحكمة مسيطرة علي الفئة الحاكمة ، وما دامت تضع نصب أعينها تحقيق الفضيلة والعدل . ولكن أفلاطون يرى أنه بمرور الزمن سوف يتدهور هذا النوع من الحكم نتيجة لزيجات غير مناسبة ، وبالتالي فإن فريقا من أبناء الفلاسفة لن يكونوا موهوبين ، بل سوف تكون لديهم صفات وخصال أقل من الخصال المطلوبة في الحراس، أي في الفلاسفة الحكام قوامها نمو الروح العسكرية وإعلاء صفة الشجاعة. وعلي أثر ذلك ينشأ نوع جديد من الحكومات أسماه أفلاطون (التيموقراطية) ، والتي تعني الأرستقراطية العسكرية بما تهدف إليه من مجد وشرف[1] .

2 . **التيموقراطية** : وتكون بمثابة حكومة عسكرية ، وزعماء هذه الحكومة تسيطر عليهم الرغبة في البطولة واحراز الشرف والانتصارات والأمجاد"[2] .

ومع مرور الوقت سوف يبدأ أبناء العسكريين في استخدام القوة العسكرية لتحقيق مكاسب شخصية، وتنمو مع ذلك نزعة التملك والرغبة في الحصول علي الثروة بالطبع علي حساب الشجاعة، وبالتالي تنشأ حكومة جديدة تعرف بالأوليجاركية ، وهو نظام مؤسس علي خصائص التملك ، وتحكم الأغنياء فيه، وليس للفقراء فيه أي نصيب[3] .

3. **الأوليجاركية** ، بعد أن يتجه التيموقراطيون إلى حب الثروات والاتجاه إلى الشهوات وترك الحكمة والمعرفة يتحولون إلى " إقطاعيين قساه غلاظ يستولون علي الأموال بغير حق ، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو أثم فظيع"[4] .

---

(1) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، المرجع السابق، ص 131 .

(2) د. على عبد المعطى ، المرجع السابق، ص 30 .

(3) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، المرجع السابق، ص 135 .

(4) د. على عبد المعطى ، المرجع السابق، ص 30 .

ويلاحظ الدكتور علي عبد المعطي أن "من نتائج النظام الأوليجاركي أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتنقسم المدينة إلى قسمين : غني وفقير ، يبغض إحداهما الآخر ويكيد له"[5] .

وبعد ذلك يتطور هذا النوع من الحكم ويتحلل التعطش الذي لا يرتوي للثروة، وهنا ينشأ نوع جديد من الحكومات يعرف بالديمقراطية، والديمقراطية من وجهة نظر أفلاطون هي حكم الغوغاء والدهماء والعامة ، ويعتبرها أفلاطون أسوأ أنواع الحكومات لكونها تقوم علي المساواة بين غير المتساوين :

4. **الديمقراطية** ، حيث يقوم الفقراء بثورة علي الأوليجاركية " ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى ، ويستولون علي الحكم .. وينادي الديمقراطيون بالحرية للجميع فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقة"[6] .

إذن يتطور نظام الحكم الديمقراطي – سلبيا – نتيجة أنه حكم الغوغاء ، ويسمح بكثير من الفوضى والفساد وابتذال القوانين والتمادي في الحرية إلى حد الإباحية إلى حكم الاستبداد الفردي . ويعتبر أفلاطون الحكومات الاستبدادية أسوأ أنواع الحكومات قاطبة لكونه تكتنفه أسوأ الترعات ، ويمثل قمة تركيز الأنانية وحب التملك والترعة الشهوانية في المجتمع ممثلة في شخص واحد[7] .

5. **الطغيان** : وفي إطار هذه الحكومة يلاحظ أفلاطون أن التطرف في الحرية التي سبق وأن نادى بها الديموقراطيون يودي إلى " نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكي من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار"[8] . ثم يتحول هذا البطل

(5) المرجع السابق ، ص 31 .

(6) المرجع السابق ، ص 31 .

(7) نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد ، جمهورية أفلاطون ، المرجع السابق، ص 135 .

(8) د. على عبد المعطى ، المرجع السابق ، ص 31 .

في رأي أفلاطون إلى مستبد تام .

هذه الحالة التي يصل إليها المجتمع سوف تودي بصورة منطقية إلى التفكير في تخليص المجتمع من هذا الانهيار، بما يودي مرة أخرى إلى التفكير في إقامة الدولة المثالية التي تتغلب فيها النزعات السامية علي النزعات الدنيئة ، إذ طبقا لأفلاطون فإنه لا خلاص لمجتمع من مشاكله إلا إذا أصبح الحكام فلاسفة أو الفلاسفة حكاما .

وهكذا نجد أن فلسفة أفلاطون التي هي في الأساس امتداد للفلسفة السقراطية، كان محورها الإنسان لا العالم أو الوجود الطبيعي ، ولذلك فإن اهتمامه بقضايا الإنسان في جوانبها الأخلاقية والسياسية هو الجانب العقلي في فلسفته . أما قوله بأن هناك عالما للمثل (يوتوبيا) مفارقا للعالم المحسوس فقد أعتمد فيه ليس على العقل وحده ، وإنما أيضا على أن سمو النفس يكون عن طريق الحب الخالص للخير الأسمى الذي يشرف علي عالم المثل[53] .

لقد تراءى لأفلاطون وجود (يوتوبيا) أسمى من الوجود الذي نعيش فيه ، ولم يعد الوجود الذي نعرفه هو الحقيقة وغاية المعرفة ، ولكن الخير مثال المثل وشمس العالم المعقول، والذي يفوق الوجود شرفا وبهاء، فهو وحده الحقيقة والخير والجمال .

وإذا كان أفلاطون قد ربط الفلسفة بالحياة الاجتماعية والسياسية، إلا أنه قد أضاف بعدا جديدا إلى المعرفة والحقيقة ، وعالما جديدا هو عالم الخير والمثل . لقد وضع أفلاطون عالما نورانيا لا يعرف ظلمة المادة، تتأمله النفس الإنسانية فتجد سعادتها في هذا التأمل .

إن الحقيقة التي لا فكاك منها، هي أنه بالرغم من جاذبية أفكار أفلاطون عن الدولة المثالية وعالم المثل ، وبالرغم مما ساهمت به هذه الأفكار اليوتوبية في تقدم

(53) د. نازلي إسماعيل حسين ، الفكر الفلسفي القاهرة ، د. ت ، ص ص 70-71 .

الفكر الفلسفي خاصة ، والفكر الإنساني عامة ، فإنها لم تتحقق يوما ما علـــي أرض الواقع، حتى أن أفلاطون نفسه قد تنحى عن الكثير منها في شيخوخته نظرا لاستحالة تحقيقها، وهو الأمر الذي يبدو واضحا بجلاء عند مطالعة كتابيه: السياسي والقوانـين، إذ أنهما في فحواهما ومضمونهما ينسفان العديد من الأفكار المثالية التي أعيا أفلاطـــون نفسه في نسجها في كتابه الأول الموسوم بالجمهورية .

2- اليوتوبيا في الفكر المسيحى :

إن المتتبع للأسس الفلسفية للفكر المسيحي سوف يجد اهتماما واضحا بالسمو الروحاني والقيم الخلقية، دون أهمية كبيرة للقيم المادية والأمور الدنيوية وضرورة أن تمتد النظرة إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ، حيث الحياة الأبدية المتمثلة في ملكوت السماوات. ولا شك أن فكرة الملكوت هذه، وما ينتظر المرء فيها من نعيم أبدي تقترب كثيرا من فكرة اليوتوبيا التي أثارها أفلاطون في عالمه للمثل في الفكر اليوناني ، ومن بعده توماس مور ، وهربرت جورج ولز في أفكارهما الخاصة باليوتوبيا في الفكر الاشتراكي ، ليس لكون الملكوت غريبا ومختلفا عن الواقع الدنيوي كما قال ذلك السيد المسيح عليه السلام: (مملكتي ليست من هذا العالم[10]) فحسب . وإنما أيضا لأن نخبة من رواد الفكر الفلسفي المسيحي قد أكدوا تلك الفكرة ودعموها . وقد كان علي رأس هؤلاء القديس أو غسطين (St. Augustinc) الذي يشبه أفلاطون في الكثير من أفكاره في سعيه للوصول بالإنسان إلى حياة فاضلة في ظل وضع مثالي أرتآه وإن كان قد اختلف مع أفلاطون في أنه في الوقت الذي أعطى فيه أفلاطون الأولوية للعقل والفلسفة أعطى أوغسطين الأولوية للإيمان قبل كل شئ[11] . ففي كتابه مدينة الله (city of God) أوضح أوغسطين أن الإنسان مكون من عنصرين هما الروح والجسد

---

(10) إنجيل يوحنا ، الإصحاح الثامن عشر ، ص 36 .

(11) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، بيروت ، دار القلـك ، 1979، ص ص 19-50.

، وعليه فإنه ينتمي إلى وطنين ، أحدهما الأرض (الواقع)، والآخر السماء (اليوتوبيا) ، وذلك تمشيا مع وجود أمور دنيوية مصدرها الجسد، وأخروية ملكوتية مصدرها الروح . إذن يكشف لنا هذا التصوير الأوغسطيني عن أمرين[56] هما محبة الذات ومحبة الله ، ومن خلالهما " نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله ، الأولى شريرة ناقصة ، والثانية خيرة كاملة.

ويؤكد برايس[57] Brayce أنه كان علي أوغسطين أن يقيم بناء مثاليا جديدا يتكون من مملكتين إلهية، والثانية أرضية أو دنيوية ، تخضع الثانية منها للأولى ، لكي تحكم الكنيسة العالم .

وقد هدف أوغسطين من تبنيه هذا المنطلق توضيح تطور التاريخ البشري، علي أساس أنه وليد تطور الصراع بين المجتمعين ، المجتمع الدنيوي الذي تسيطر عليه قوى الشر الناجم من حب الذات والاندفاع لتحقيق الملذات، والمجتمع الديني الذي تسيطر عليه قوى الخير المستمدة من الروح وحب الله والتسامي عن الغرائز الدنيا . وقد أطلق أوغسطين علي المجتمع الأول اسم مملكة الشيطان ، أو المدينة الأرضية ، التي وجدت – في تقديره – منذ عصيان آدم ، حيث دخل الشر الأرض نتيجة لعصيانه . أما الثانية فهي مملكة المسيح أو مدينة الله . ويضيف أوغسطين أن الصراع بين هاتين المملكتين سوف يكون مصيره النهائي انتصار مدينة الله ، التي سوف يسودها السلام والقيم النورانية، وتزينها الفضيلة، وتتوجها السعادة[58] .

---

(56) د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 78.

(57) Brayce, the Holy Roman Empire, ch. 11 P. Iv .

نقلا عن د. علي عبد المعطي ، المرجع السابق ، ص 79.

(58) St. Augustine : The City of God , Translated , edited by Marcus Dods , New York:Hafner Publishing company, 1984 PP. 188-128.

3- اليوتوبيا في الفكر الإسلامى :

يذكر الفكر الإسلامي العديد من الأفكار التي تتشابه في مضامينها الأساسية مع فكرة اليوتوبيا التي أسس دعائمها التفكير البشري علي مر العصور، سواء قبل مجئ الإسلام أو بعد مجيئه . وفي مقدمة هذه الأفكار تأتي فكرة (الجنة) وما ينتظر المؤمنين فيها من نعيم ورغد وهناء وسعادة أبدية، فإذا ما سلمنا جدلا بأن اليوتوبيا غير موجودة علي أرض الواقع ، فإن الجنة بهذا المعنى تعتبر:

1- يوتوبيا خالصة بكل المقاييس ، ولكن ثمة ملاحظات أساسية لا يجب بأي حال من الأحوال إغفالها ، وأهمها إن الجنة الموعودة في الفكر الإسلامي ترتبط بالواقع الدنيوي الذي نعيشه ، فمن عمل صالحا في الدنيا فاز بها أى الجنة ومن عمل غير ذلك فمصيره النار. ومن ثم فإنها ترتبط بمنهج دنيوي حركي. وهذا علي خلاف اليوتوبيا التقليدية التي لا تتواجد إلا في ذهن صاحبها .

2. إننا لسنا مع وجهة النظر الماركسية التي تزعم بأن الجنة وهم ، نظرا لما ثبت بالدليل الفعلي والعقلي ، وأنها واقعة حتما لا محالة ، وإلا لانتفت علة وجودنا كبشر ، إذ ما قيمة الحياة أصلا لو لم تكن هناك عاقبة .

3. إن كل اليوتوبيات التقليدية كانت فكرا بشريا خالصا ، أما الجنة فهي الجزاء الذي أعده الله خالق الوجود للصالحين والمؤمنين من عبادة ، كما جاء بالمنابع الأصلية للفكر الإسلامي من قرآن كريم وسنة نبوية مطهرة .

4. إن الجنة كما أقرها الفكر الإسلامي ليست يوتوبيا تتبع أيديولوجيا كما عول " مانهايم" علي ذلك ، لأن الإسلام أساسا ليس مكرس بمصالح فئة معينة ، بل هو عقيدة راسخة ذات منطلقات إيمانية وتطبيقات عملية تصون الحقوق ، وتحدد الواجبات، وتسوى بين الناس جميعا في الاعتبار البشرى . ويبقى المعيار الأساس

للتمايز ، وهو التقوى والعمل الصالح .

وخلافا لفكرة الجنة هذه ، وما تتميز به اليوتوبيات الأخرى حدثنا الفلرابي – الذي يعرف بالمعلم الثاني – عن مدينته الفاضلة كحقيقة طبيعية ، عضوية وظيفية بنائية هدفها الأول والأخير تحقيق السعادة[59] وقوامها الرئيس الأول والرؤساء الثواني، وما يجب أن يتوافر فيهم من خصال وشروط نراها صعبة للغاية[60]. ولذا نراه قد خفف منها نوعا ما في آرائه اللاحقة . (أنظر الشكل المرفق) ، ثم يلي ذلك المراتب في المدينة الفاضلة التي قسمها إلى خمسة أجزاء هي: الأفاضل، وذوو الألسنة، والمقدرون، والمجاهدون ، والماليون .

وقد فسر الفارابي هذه المراتب في قوله : المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة تتمثل في الأفاضل ، وذوى الألسنة ، والمقدرون ،والمجاهدون ، والماليون . فالأفاضل هم الحكماء والمتعلمون ، وذوى الآراء في الأمور العظام، ثم حملة الدين. وذوو الألسنة هم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب، ومن يجرى مجراهم، وكان في عدادهم. والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون ، ومن يجري مجراهم . والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ، ومن يجري مجراهم وعد فيهم . والماليون هم مكتسبو الأموال في المدينة، مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن يجري مجراهم[61]. (أنظر الشكل الخاص بالمراتب في المدينة الفاضلة) .

ويلاحظ من هذه المراتب أن أسماءها تتمثل فى: الأفاضل، وهم الحكماء

---

(59) الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، بيروت ، دار الأندلس، 1981 ، ص ص 61-63.

(2) المعلم الثاني أبي نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده ، د. ت. مرجع سابق ص ص 80-81.

(I) الفارابي : فصول منتزعة ، تحقيق د. فوزي بحار ، بيروت ، دار المشرف ، 1971 ، ص ص 65-66.

والمفكرون وذوو الرأي ، ويليهم في المرتبة حملة الدين، وأسفلها يتمثل فيمن أطلـــق عليهم الماليون، وهم مكتسبو الأموال ، أو من يعرفون بالمنتجين من فلاحين ورعـــاة وأضاف إليهم الباعة .

الشروط الواجب توافرها في رئيس المدينة الفاضلة :

آراؤه الأساسية[62]

الصفات الطبيعية	الصفات الإرادية	
الرئيس الأول والرئيس الثاني خليفة الرؤساء الثواني	الرئيس الأول	الرئيس الثاني / الرؤساء الثواني
- تمام الأعضاء	- تمام كمال القوة المتخيلة	- الحكمة
- جودة الفهم والتصور	- أن يصير عقلا بالفعل ومعقولا	- حفظ الشرائع والسير
- جودة الحفظ	- الوقوف على كافة أعمال بلوغ السعادة	- القياس
- جودة الفطنة والذكاء	- جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه	- جودة الرؤية والاستنباط
- حسن العبارة (الإبانة)	- جودة الإرشاد إلى السعادة وسبلها	- قوة الإرشاد
- حب التعليم	- جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات	- صناعة الحرب وما يتعاقبها
- عدم الشره		
- حب الصدق		
- حب الكرامة وكبر النفس		
- الزهد		
- حب العدل		
- قوة العزيمة		

(62) كما جاءت في آراء أهل المدينة الفاضلة .

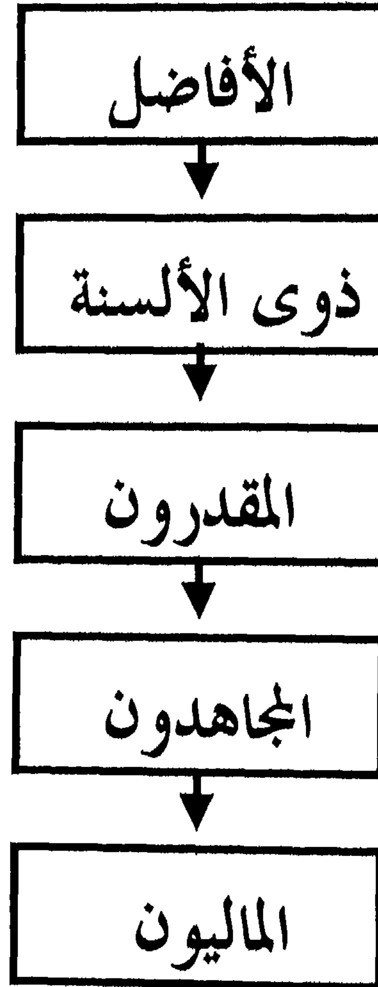
آراءه اللاحقة في شيخوخته(63)

الصفات الطبيعية	الصفات الإرادية	
	الملك في الرئيس الأول / الرؤساء الأفاضل	ملك السنة / رؤساء السنة
لا يوجد	-الحكمة -التعقل التام -جودة الإقناع -جودة التخيل -القدرة علي الجهاد ببدنه -ألا يكون في بدنه شيئ يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية	-معرفة الشرائع والسنن المتقدمة -جودة تميز الأمكنة والأحوال -جودة الاستنباط -جودة رأي وتعقل -جودة خطابة وإقناع وتحصيل -قدرة علي الجهاد

(63) كما جاءت في فصول منتزعة .

وهذه الصفة لا تتوافر إلا في النبي حسب تعبيره ، أو ما يعرف في العصر الحديث باسم قيادة النبوة كأحد أنماط القيادة الكاريزمية .

المراتب في المدينة الفاضلة



وتكشف لنا التحليلات السياسية العميقة التي أودعها الدكتور علي عبد المعطي في كتابه عن "فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي " عن اهتمام عميق بفكر الفارابي ، ابتداء من التمييز الذي وضعه بين المجتمعات الكاملة والمجتمعات غير الكاملة، واختلاف الأمم ، وأنواع المدن ، وتركيزه علي دراسة المدينة الفاضلة التي يرى أن رئيسها أكمل عضو فيها . أن رئيس المدينة الفاضلة في نظر الفارابي والذي تتم رئاسته للمدينة " يجمع بين شيئين : أحدهما بالفطرة والطبع ، والثاني بالملكة والإرادة"(64) .

ويلاحظ الدكتور علي عبد المعطي في إطار تحليله لفكر الفارابي أنه "كما أن الأئمة لا يكونون علي الأرض إلا واحدا بعد واحد ، كذلك لا يكون رؤساء المدينة الفاضلة إلا واحدا بعد الآخر ، وكما أن الإمام كامل الصفات كذلك الرئيس كامل الصفات، كما أن بقاء شخص العالم وروحه متعلق ببقاء شخص الإمام وروحه ، كذلك إن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف إليه (المدينة) لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك".

ويبين الفارابي أيضا أن هناك مضادات للمدينة الفاضلة ، إذ نجده يتناول عدة صور من هذه المضادات(65) وهي :

1. المدينة الجاهلة التي لا يعرف أهلها سوى الخيرات الحسية البهيمية وهذه المدينة عند الفارابي ذات أنواع: المدينة الضرورية ، المدينة البدالة ، مدينة الخسة والشقوة، مدينة الكرامة ، مدينة التغلب، المدينة الجامعية .
2. المدينة الفاسقة وهي المدينة التي علم أهلها ما علمه أهل المدينة الفاضلة ولكنهم لا يعملون بما علموه .

---

(64) د. على عبد المعطى ، فلسفة السياسة بين المفكرين الإسلامى والغربى ، ص 376 .

(65) المرجع السابق ، ص ص 374- 382 .

3. المدينة المتبدلة وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة وموافقة لآراء وأفعال أهل المدينة الفاضلة ، ثم تبدلت الحال فساد بين أهلها زيف الآراء .

4. المدينة الضالة وهي التي يسودها الضلال والخداع .

5. النوابت وهي تنشئ في المدن الفاضلة ، وهي أشبه ما يكون بالأشواك

كما يلاحظ أن المدافعين قد أخذوا عند الفارابي مترلة دنيا ، ويلاحظ كذلك أنه قد أكد علي مكانة طائفتين هما : ذوى الألسنة ، أو الأدباء بمختلف أنواعهم ، بما فيهم الخطباء، حيث وضعهم في مترلة تلي الحكماء ، وذلك تعبيرا عن الثراء الفكري الذي ساد عصره ، وعن مكانة هذه الفئة في العالم العربي والإسلامي ، والمهنيون ، أو ما أطلق عليهم المقدرين .

ولا شك أن ما أورده الفارابي في هذا السياق من أفكار في دولته الفاضلة يختلف عما أورده أفلاطون في جمهوريته الفاضلة ، حيث قسمها إلى فلاسفة وحكام ومدافعين ومنتجين، وحتى علي مستوى قيمة التنظيم فإن الأفاضل علي رأسهم الفلاسفة العمليون، وليسوا المعتمدين علي التأمل المجرد .

وقد اشترط الفارابي لاستمرارية الدولة الفاضلة بقاء رؤسائها والسنن التي تسير عليها فاضلة، أما إذا حدث العكس فإنها سوف تزول حتماً[66] .

وأيا ما كان الأمر فإن الفارابي، وإن تأثر بالأفكار اليونانية، خاصة أفكار أفلاطون في الجمهورية، إلا أنه كمفكر إسلامي جاءت أفكاره انعكاسا لظروف عصر وتجربته، حيث عاش في خضم اضطرابات الدولة العباسية وقلاقلها ، ومن ثم فإن الأفكار التي جاء بها يمكن أن نسميها نموذجية، إلا أنها لم تكن مثالية صرفة أو

---

(66) د. حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده ، المرجع السابق ، ص ص 212-213.

يوتوبية، فآراؤه جاءت مثالية عملية ، إن صح هذا التعبير .

4. اليوتوبيا في الفكر الاشتراكى :

بالرغم من أن ماركس يعتبر أهم المفكرين الاشتراكيين قاطبة ، إلا أنــــه قـــد سبقه في هذا المجال العديد من المفكرين الذين تركـــزت أفكـــارهم حـــول جوهـــر الاشتراكية، المتمثل في كون الفرد هو الغاية، وكون المجتمع هو الوسيلة ، والإعلاء من قيمة الجماعة، وضرورة التغلب علي مشاكل الملكية الخاصة ، وتضييق – إن لم يكـــن إذابة– الفوارق الطبقية(67).

هذا ويتجاذب الفكر الاشتراكي عامة –قديما وحديثا– ثلاثة تيارات أساســية، أولها مثالي يوتوبي، والثاني ثورى، والأخير إصلاحى. وبالرغم من أن اهتمامنـــا هنـــا ينصب بالأساس علي التيار المثالي اليوتوبي، إلا أننا ينبغي أن نشير إلى أنه حتى التيارين الآخريـــن – الثوري والإصلاحي– لم يخلوا من مسميات يوتوبيـــة صرفـــة يمكـــن انضواؤها تحت بند اليوتوبيا في الفكر الاشتراكي، وعلي رأسها قمـــة مـــا توخـــاه ماركس في المرحلة النهائية من نظريته، وهي بلوغ الشيوعية، حيث تختفى الطبقـــات بما فيها البروليتاريا، وبالتالي يختفى الصراع.

لا توجد هناك حاجة للحكومة كأداة للاستغلال ، ومن ثم تتلاشى الدولـــة أو تزول وتصبح هناك إدارة للأشياء ، ويضحي الإنتاج كله متمركزا في أيدي جمعيـــة واحدة تشمل الأمة بأسرها(68).

ومن الناحية الاقتصادية ، وعلي خلاف المرحلة الاشتراكية التي تنهض علـــي

---

(67) Frederick Engels " Socialism : Utopia & Scientific" in Karl Marx & Frederick Engels selected works, fifth Impression , Moscow, Foreign Language Publishing House , 1962, vol. II, PP. 93-166

(68) Horeya M. , The Proletaeian Revolution Between Might & Right, Bulletin of the Faculty of Law , Alex. University, vol. 1.

أساس أن (كلا حسب عمله) ، تقوم المرحلة النهائية (الشيوعية) علي مبـــدأ (كـــل حسب حاجته)، إذ لا شك أن فكرة كهذه أشبه بالجنة ، أو بمعنى آخر هي يوتوبيـــا ، حيث من المستحيل أن تعانق الواقع .

أما فيما يتعلق بأنصار التيار اليوتوبي فقد كان علي رأســـهم توماس مـــور "Thomas More" [69] إذ تخيل في كتاباته جزيرة يوتوبية ليس لها وجـــود علـــي أرض الواقع، ويتمثل فيها هناء البشرية، حيث تتحقق السعادة وتنمحي الشـــرور . وقـــام بتحليل نظامها السياسي، وانتقاد الأوضاع القائمة في دولته عن طريق تخيله للأوضـــاع في الجزيرة علي نقيض ما هو موجود في المجتمع[70]. ولقد كانت أفكار (مـــور) رد فعل للظروف العصيبة والمضطربة التي عاشتها إنجلترا في عصره، حيث تصور الأفـــراد في هذا المجتمع السعيد لا يعطون وزنا للنقود ولا للملكية الفردية، كمـــا لا يعطـــون وزنا للتجارة الداخلية، حيث الملكية علي الشيوع .

وأوضح مور أن العائلة باقية ومحترمة، وان كان يسمح للحكام بـــأخذ أطفـــال بعض الأسر كثيرة الإنجاب وإعطائها للأسر التي لا تنجب. والعائلة – طبقا لمـــور – وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية أيضا، حيث تتكون مجالس عـــائلات وتتـــولى الانتخاب والتمثيل .

كما تخيل (مور) أن حجم دولته يجب أن يكون محدودا، وبالتالي فإن علـــي الحكام أن يأمروا الأفراد بالهجرة إلى الجزر المجاورة إذا استدعي الأمر ذلك . وأهـــالي هذه الجزيرة السعيدة يتمتعون بحرية العقيدة ، ويؤمنون بوجود إله قوي ، وأن كـــان

---

(69) ولد توماس مور في لندن في السابع من فبراير سنة 1478 م ، ودرس القانون ، وعمل محاميا بعـــد تخرجـــه ثم محاضرا في القانون . كما انتخب عضوا في البرلمان سنة 1504. ثم عين عضوا في مجلس البلاط عـــام 1518م ، ثم كبير أمناء ملك إنجلترا سنة 1525 عندما رفض طلبا ملكيا بحلف يمين الإخلاص . ويعتبر كتابه (UtoUtopia) أشهر كتبه علي الإطلاق .

(70) د. حورية مجاهد ، الفكر السياسي ، المرجع السابق ، ص 470.

قد آمن بوجود أقلية ملحدة . وكذلك أوضح جماعية الإنتاج ، وتركيز الجميع علي الصالح العام باعتباره الأساس الوحيد لتحقيق مصلحة كل فرد . وشأنها شأن كل الأفكار اليوتوبية التي سجلها التاريخ ظلت أفكار توماس مور حبيسة ذهنه.

أما هربرت جورج ولز[71] فقد حدثنا عن مدينة مثالية حديثة لا يقتصر نطاقها الجغرافي علي بقعة أو دولة بعينها فحسب، ولكنها تمتد لتشمل كوكب الأرض كله. وهي مدينة تتحدث لغة واحدة، ويسودها الحب والتسامح ، وتتوجها الحرية، وينتشر في ربوعها الأمن ، وتربط بين أجزائها وسائل مواصلات سريعة وصحية . والقانون في هذه المدينة يوائم بين رغبات الأشخاص ، بينما جامعاتها مراكز نشيطة بالتجارب العلمية، والمال هو صنو الحياة متى استخدم استخداما صحيحا. وملكية الأرض في المدينة المثالية للدولة، بينما خيرها فهو للبشرية جميعها . غير أن هذا لا يمنع من وجود الملكية الخاصة مادام قد تم الحصول عليها بالطرق المشروعة وفي المدينة المثالية ليس لأحد حق الحياة بلا عمل ، وضرورة تقييد حرية الناس في التناسل حتى يتم درء الزيادة السكانية ، وعلي الدولة القيام بتحمل مسئولية تعليم الأطفال، وتوفير أسباب السعادة لهم . كما عليها أيضا أن تكرم المرأة اجتماعيا ، وأن تدفع لها أجرا علي رسالتها كأم . وتحذر الدولة المثالية من الإسراف في كل ما هو ملبوس أو مأكول أو مشروب[72] . والدين علي سطح هذه المدينة صلة بين الإنسان وربه ، بينما تتلاشى فكرة الأجناس، حيث المعيار هو الفرد وليس الجنس . طبقا

---

(71) ولد هربرت جورج ولز بمقاطعة كنت الإنجليزية سنة 1866 ، عمل بائعا للاقمشة ثم مدرسا بالمدارس وحصل علي درجة العلوم من جامعة لندن ، وله مؤلفات عديدة أشهرها قصته آلة الزمن ، وكتاب الاشتراكية والزواج ، وعالم جديد مكان عالم قديم ، وآمال مرتقبة ، والإنسانية في دور التكوين وأخيرا كتابيه (يوتوبيا جديدة) الذي صدر سنة 1908، و(الإنسان : علمه وثروته وسعادته) .

(72) د. زكي نجيب محمود ، أرض الأحلام ، ص ص 26-31.

وربه ، بينما تتلاشى فكرة الأجناس، حيث المعيار هو الفرد وليس الجنس . طبقا لرؤية (ولز) فإن الكوكب المثالي ، أو المدينة المثالية التي ينشدها لغة واحدة وشعب واحد وقانون واحد وأدب واحد وأمل واحد .

5- العلاقات الترابطية بين مفهوم اليوتوبيا وبعض المفاهيم الأخرى

سبق القول بأن مفهوم اليوتوبيا مفهوم معقد، كما أنه يتشابك بصورة كبيرة مع بعض المفاهيم الأخرى، نظرا لاستخداماته المتعددة، تحديدا في مجال العلوم الاجتماعية بمفهومها الشامل (علوم سياسية – فلسفة – أنثروبولوجيا .. الخ) .

وسوف نحاول قدر الإمكان إزالة مواضع اللبس والغموض فيما بين هذا المصطلح وبين بعض المفاهيم الأخرى ، لا سيما مفهوما الأيديولوجيا والنسق المعرفي مناط اهتمام هذه الدراسة ، ومحور ارتكازها .

أ- الأيديولوجيا واليوتوبيا :

بالرغم من صعوبة التمييز بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، إلا أنه يمكن القول بوجه عام أن كلاهما يجاله الواقع، فالأولى تتضمن جانب الفكر وجانب العمل ، بمعنى أنها تتضمن مجموعة الأفكار والبرنامج الذي يترجمها إلى واقع عملي ، وكلا الشقين مرتبط بالآخر ، بمعنى أن كليهما سبب ونتيجة للآخر. وقد تنجح الأيديولوجيا وقد تفشل ، بيد أن التجارب التاريخية تثبت أنه ما من أيديولوجيا معينة قد عانقت الواقع بصورة مائة في المائة ، وربما يؤول ذلك في أهم محدداته إلى الزيف المتعمد من قبل صانعيها لتكريس وضع اجتماعي بعينه ، لمصلحة صفوة أو نخبة أو زعامة بالذات[73].

أما اليوتوبيا ، فهي وأن كانت تنطلق من الواقع ، فإنها توجه السلوك نحو عناصر لا يحتويها هذا الواقع ، لأنها قد تنجح في نشاطها المعارض في تحويل الواقع

---

[73] كارل مانهايم : الأيديولوجيا والطوبائية ، ص 299 .

التاريخي القائم إلى واقع يتطابق وينسجم مع مفاهيمها، حتى وإن كانت هذه المفاهيم لم تدخل أو يستحيل أن تدخل حيز التنفيذ العملى .

وواقع الحال ، فإن التمييز بين ما هو يوتوبي وما هو أيديولوجى صعب للغاية، فما يبدو في حالة معينة يوتوبيا أو أيديولوجيا يعتمد في المقام الأول علي مرحلة ودرجة الواقع الذي يطبق عليه الفرد هذا المعيار ، فيصف الناس الذين تكون أفكارهم ومشاعرهم مرتبطة بنظام معين ، ويحتلون مواقع معينة ، كل الآراء التي لا يمكن تحقيقها ضمن إطار النظام الذي يعيشون به بكونه يوتوبيا مطلقة . ومن الممكن جداً أن تصبح يوتوبيات اليوم واقع الغد ، حيث اليوتوبيات واقع لم ينضج بعد، أضف إلى ذلك أن الفئات المسيطرة في المجتمع ، والتي تكون في اتفاق كامل مع النظام القائم هي التي تكرر ما يعتبر يوتوبيا ، بينما الفئة الصاعدة هي التي تقرر ما يعتبر أيديولوجيا ، ويعود ذلك بالأساس إلى أن هذه الفئة الصاعدة تعتبر في نزاع مع المواضع والأشياء كما هي كائنة[74] .

ويعنى ذلك أن الأفكار التي تسمو وتتفوق علي الواقع التاريخي ، وتحاول تكسير حدود النظام القائم والفكاك منه إلى ما هو أفضل هي يوتوبيا ، بينما الأفكار التي تخص الواقع هي أيديولوجيا .

ب- اليوتوبيا والنسق المعرفى :

يشير مفهوم النسق المعرفي في أهم مضامينه إلى مجموعة القضايا المعرفية اللاحقة في نظام معين، بعضها مقدمات لا يبرهن عليها في النسق ذاته . والبعض الآخر يمثل نتائج مستنبطة من هذه المقدمات[75] . وبهذا المعنى ينبني النسق المعرفى علي حيثيات كائنة مقننة فعليا وواقعيا، بغض النظر عن طلاقة تعميمها من عدمه ، في حين أن

---

(74) المرجع السابق، ص 301 .

(75) دكتور مراد وهبة ، المعجم الفلسفى ، المرجع السابق ، ص 695 .

اليوتوبيا قد يشكل نسقا معرفيا حبيسا في ذهن مصمميه ، فقط ينقصه الهبوط إلى أرض الواقع، وحينما يتم ذلك تنفرط عنه صفة اليوتوبيا ليتخذ وضعا جديدا يسميه مانهايم (توبيا) . ثم تطفو على السطح يوتوبيا جديدة ، ثم تتدافعها التطورات إلى أن تصبح (توبيا). وهذا ما جعل مانهايم يعترف صراحة بصعوبة التمييز بين ما هو توبي وما هو يوتوبي، بل ووصل في قمة تحليله إلا أن كلا من التوبيا واليوتوبيا يشكلان جوهر حركة التاريخ، لكون الأولى تنشد تكريس الأوضاع القائمة لارتباطها بمصالح فئة معينة ، في حين أن الأخرى قوامها التغيير. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى جعلهما معا لبا لعلم اجتماع المعرفة ، حتى لقد اصبح مفهوم اليوتوبيا مناطا للتحليل الإبستمولوجي والجدل أيضا لدى العديد من مدارس علم اجتماع المعرفة .

كذلك كان تبني مانهايم لفكرة إقامة علم اجتماع المعرفة بوصفه علما مستقلا بذاته له منهجه الخاص في مفهومي الأيديولوجيا واليوتوبيا نقله نوعية بعيدة في مجال العلوم الاجتماعية برمتها ، لا سيما ما كان يعول عليه من أن مفهوم اليوتوبيا الذي تبناه سوف يخلق وضعية جديدة يتحول فيها الكم إلى الكيف .

ولا شك أن هذه النظرة الجديدة لمفهوم اليوتوبيا خاصة ، ولعلم اجتماع المعرفة عامة ، قد قادت إلى الإعلاء من قيمة علم اجتماع المعرفية ، بالطبع على حساب الفلسفة التي لم يتورع مانهايم عن ذكر أنه لا يحبها لكونها غارقة في المثالية[76] .

بقيت نقطة هامة لا يجب إغفالها ونحن بصدد بيان العلاقة بين مفهوم اليوتوبيا، ومفهوم النسق المعرفي ، وهي أن اليوتوبيا أيضا تتأثر بالأنساق المعرفية السائدة في المكان والزمان الذي تظهر فيه اليوتوبيا ، يبدو هذا ماثلا بوضوح في البون الشاسع بين يوتوبيا أفلاطون مثلا، ويوتوبيا توماس مور ، نظرا للظروف والأوضاع التي

(76) دكتور مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص 695.

بين يوتوبيا أفلاطون مثلا، ويوتوبيا توماس مور ، نظرا للظروف والأوضـــاع الـــتي عايشها كل منهما[77].

جـ- اليوتوبيا والفكر السياسي :

يتنازع المفكرون السياسيون علي مر العصور في اتجاهين أساسيين، هما الاتجـــاه اليوتوبي الذي ينهض بالأساس علي تقديم وصفة معنوية علاجية من جانب المفكـــر السياسي وينبني علي الأبعاد الذاتية القيمية .. والاتجاه الواقعي الذي يقوم أيضا علـــي توصيف الواقع، ويعبر عن ذاتية الفكر ، إلا أنه يتميز ببنائه علي الحقائق ، ويتخطـــى الاعتبارات القيمية ، ويهدف إلى الوصف اللاقيمي ، أو بتعبير آخر يهدف إلى تحليـــل السلوك السياسي، فالأفكار السياسية إما أن تسعى إلى مهاجمة الأوضاع القائمة مـــع تقديم وصفة علاجية (Prescription) لحكم الأفراد، أو أنها تســـعي إلى توصـــيف (Description) الأوضاع القائمة مع إعادة ترتيبها وتحليلها[78] .

فالمشكل في الاتجاه اليوتوبي مشكل معنوي ومنطقي أساسا، إذ ينطلق المفكر مـــن السياسات القائمة في عصره، ولكنه يسعى لتغييرها وفقا لنمط يوتوبي وأخلاقـــي لا يوجد في أي مكان إلا في ذهنه، ومن ثم يعمل علي تطوير تفسيرات معينة بناء علـــي تلك الوصفات ، وهذه الوصفات لها معنى في المجال غير التجريبي ، فـــهي مفـــاهيم تعتمد في المقام الأول علي أدوات المنطق ، وفي المقام الثاني علي الإشارة إلى الحقـــائق ، والهدف منها هو التعليم والتوجيه ، وليس مجرد الوصف .

ويلاحظ في هذا السياق أنه وأن كانت الوصفة العلاجية برمتها لا وجود لهـــا في الواقع ، و لم تتحقق إلا في ذهن صاحبها ، إلا أن المفكـــر السياســـي في ســـبيل

---

(77) بخصوص ذلك أنظر المقدمة التي كتبها دكتور عبد الجليل عبد الظاهر للترجمة العربية من كتـــاب مانهـــايم ، الأيديولوجيا والتوباتية، ص ص 12-17.

(78) Jenbin ,T.P., Studies Political Theory, New York, Randon House.

الوصول إليها يقدم العديد من الاختبارات والبدائل ذات الاختيار العلمي ، ويتوجه للأفراد في المجتمع السياسي. وهذا يعني أن التصور الكامل النهائي قد يقع في عالم المثاليات، حيث قد يكون لا وجود له ، وقد لا يتحقق إطلاقا، ولكن ذلك لا يعني أنه عديم الفائدة أو الجدوى من الناحية العلمية ، إذ أن المفكر يسعى في سبيل الوصول إليه وتحقيق نتائجه إلى طرح العديد من الاقتراحات ذات الطبيعة العلمية التي يمكن أن تترجم إلى واقع عملي وليس بالضرورة أنه يحدث في عصر المفكر ، ولكن ربما يحدث بعده بعصور .

أما الاتجاه الثاني الواقعي فهو وضعي يعادل النظرية بنتائج مستمدة من الواقع، وعليه فإن المشكلة الحقيقية هي تحليل حقائق الحياة السياسية حتى يمكن تقسيمها وترتيبها في تعميمات . وهذه الأفكار محددة بواسطة الحقائق المعينة، كما أنها في طبيعتها يجب أن تكون نسبية شأنها في ذلك شأن طبيعة الحقائق . وهذا الاتجاه يعني بأشخاص حقيقيين في ظروف وأوضاع حقيقية .

من كل ما تقدم نستنتج أن الأفكار السياسية إما أن تكون واقعية، أي منطلقها واقع الأحداث واهتمامها بما هو قائم فعلا (What is)، أو مثالية - يوتوبية تقوم علي ما ينبغي أن تكون عليه الأوضاع (What ought to be) وليس علي ما هو كائن وقائم، وذلك وفقا لمثاليات عليا في ذهن المفكر أو الفيلسوف[79] . وأن الأفكار السياسية مهما كانت مثاليتها تنطلق عادة من الواقع ، لأن الصورة الخيالية ما هي إلا محاولة ذهنية من جانب المفكر في رسم أوضاع مخالفة لما هو قائم، وعادة لا يستطيع المفكر أن ينتقد الأوضاع القائمة مباشرة ، فيعمل علي هدمها ونقضها عن طريق عمل ذهني تصوري برسم صورة خيالية مثالية يوتوبية مخالفة لما هو موجود في الواقع.

---

(79) د. حورية مجاهد ، الفكر السياسي ، مرجع سابق، ص 12 .

تعقيب :

تشير النظرة التحليلية التاريخية النقدية فى هذا الفصل إلى قدم ورسوخ مصطلح اليوتوبيا فى الفكر الفلسفى ، وأهميته فى الفكر السياسى .

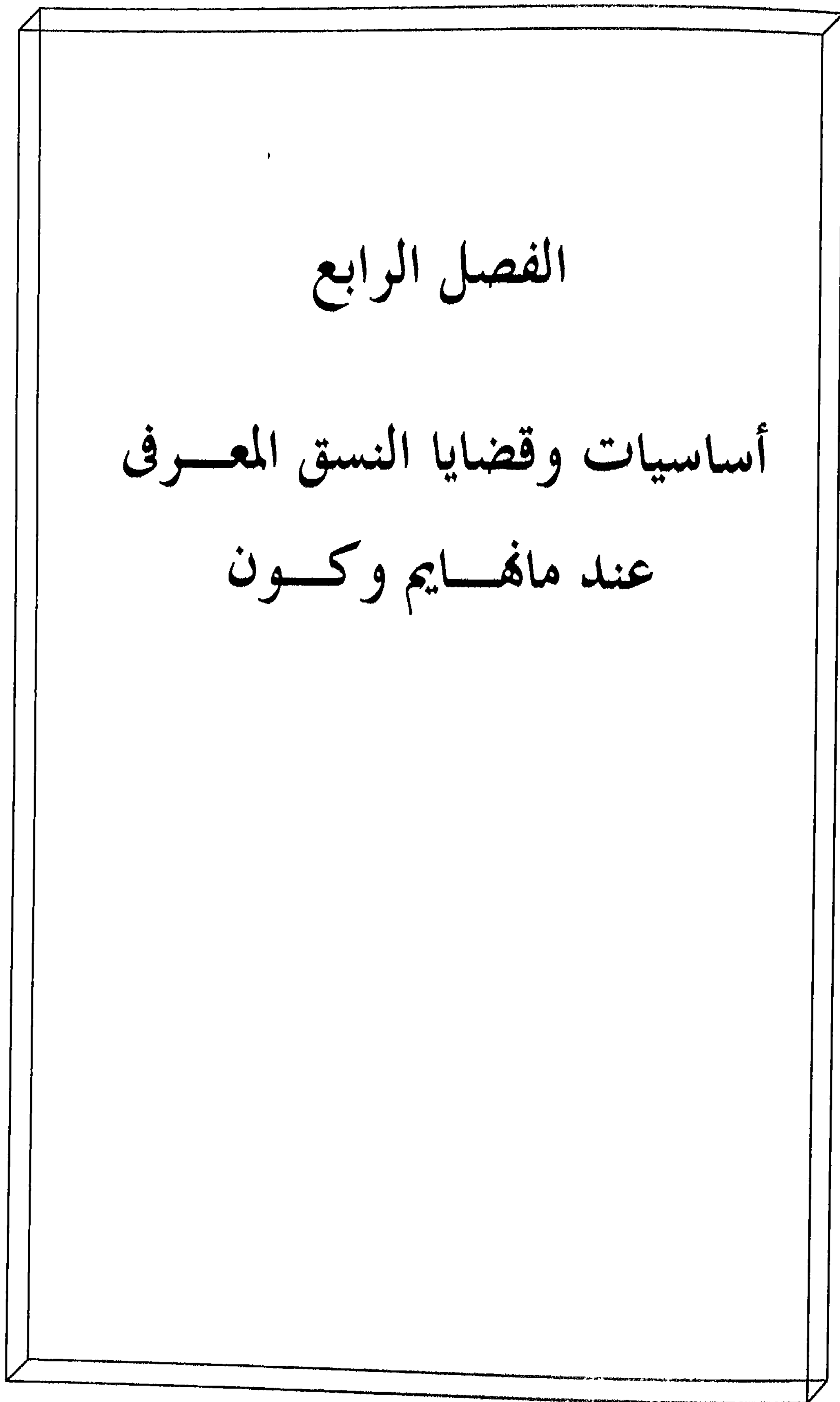
ومن ثم كان لابد من تتبع ظهور هذا المفهوم تاريخيا، وبيان جذوره الفلسفية. وأدى هذا التتبع إلى تناول موقف أفلاطون من خلال فكرته عن المدينة المثالية أو الجمهورية ، وأساس نظرية وأبعادها ، والتقابل الذى أقامه أفلاطون بين قوى النفس وتوزيع القوى فى المدينة لتحقيق التوازن ، ولبلوغ المجتمع بالتالى إلى السعادة. ونظرته إلى الحاكم الفيلسوف ، وما يجب أن يتحلى به من صفات . وإشارت الدراسة فى هذا الجانب إلى مناداة أفلاطون بتكافئ الفرص بين الرجل والمرأة فى التعليم وفى تولى الوظائف الحكومية .

ويرتبط بالموقف الأفلاطونى من المدينة المثالية أو الجمهورية، أشكال الحكومات عند أفلاطون : الأرستقراطية ، التيموقراطية ، الأوليجاركية ، الديمقراطية، والطغيان .

كانت أفكار أفلاطون موضع نظر من الفلاسفة عبر العصور ، ومن أبرزهم القديس أوغسطين فى كتابه (مدينة الله) ، والفارابى فى كتابه (المدينة الفاضلة) حيث ميز بين أنواع المدن، وبين خصائصها . ثم أخيرا تناول توماس مور للفكر اليوتوبى.

وعلى مستوى آخر من التحليل كان لابد من الكشف عن العلاقات التى تربط بين مفهوم اليوتوبيا وبعض المفاهيم والتصورات الأخرى مثل الأيديولوجيا، والنسق المعرفى ، والفكر السياسى .

إن كل هذه التصورات تمهد لنا الطريق لنكشف كيف أن كارل مانهايم نظر إلى اليوتوبيا معرفيا وسياسيا على إنها قوة تغيير ، وهى نظرة جديدة لم تكن متضمنة



الفصل الرابع

أساسيات وقضايا النسق المعــرفى عند مانهـــايم وكـــون

المحتـــويـــات :

مقدمة:

يعتبر مفهوم النسق المعرفى من أهم المفاهيم التى تلعب دورا محوريا فى مجال الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة . وقد شكل هذا المفهوم بعدا مهما عند كارل مانهايم وتوماس كون: الأول حينما أسس نظرية الايديولوجيا واليوتوبيا على أساس فهم طبيعة الدور الذى يلعبه النسق المعرفى فى كل منهما. والثانى حينما اتخذ من فكرة النموذج نقطة ارتكاز محورية للتمييز بين العلم السوى والعلم الثورى ، وبيان الابعاد المعرفية لكل منهما .

وتأسيسا على هذا نبين أولا قضايا النسق المعرفى عبر الفلسفات المختلفة بصورة تاريخية، ثم ننتقل الىقضايا النسق عند مانهايم ، لنقف على طبيعتها وكيفية اتصالها بالأيديولوجيا واليوتوبيا. و ذلك من خلال بحثنا عن المعرفة فى العلوم الاجتماعية . ثم نحاول الوقوف على دراسة التاريخ عند كون و دوره فى تطور العلم، و كيف دعى كون إلى ضرورة الخروج من النظرة الضيقة للتاريخ بوصفه مجرد حكايات و سير تتابع عبر الزمان.

و ننتقل من ذلك إلى مناقشة فكرة النموذج و ارتباطها بالنسق العرفى عند توماس كون. و ننهى الفصل ببحث العلاقة بين الثورات العلمية و النماذج العلمية وأثرهما فى التقدم العلمى.

أولاً : مفهوم النسق المعرفى

لاشك أن كتاب الأيديولوجيا واليوتوبيا من أهم كتابات كارل مانهايم ،وهـــذا الكتاب يضع لنا التصور الرئيسى لفكر مانهايم حول قضايا النسق المعـــرفى . وتـــأتى الأهمية المحورية لتصور مانهايم هنا من خبرته المعرفية والأيدولوجية بالماركســـية كمـــا حددها كارل ماركس ، هذا من جانب . وأيضا من خــــلال خبرتـــه بالنظريـــات الفلسفية والمواقف الابستمولوجية الموجودة على الساحة الفكرية .

وهنا يبرزالسؤال الأتى : ماهى القضايا المعرفية التى استطاع كارل مانهـــايم أن يقدم صياغة لها مـــن خـــلال نظرتـــه إلى الماركســـية ودرايتـــه بـــالمواقف الابستمولوجية؟ والى أى حد سوف تشكل هذه النظرة موقفه من الأيديولوجيـــا واليوتوبيا معا ؟

قبل أن نتناول القضايا الأساسية التى قدمها مانهايم فى هذا الاطار نلقــــى نظرة على حصيلة الفكر الفلسفى عبر التاريخ للنسق المعرفى ، لنعــــرف حقيقـــة الأسهام الذى قدمه مانهايم فى هذا الجانب، خاصة وأنه لايمكن فصله عن الســـياق التاريخى وتاريخ الفلسفة أيضا.

يتصف مفهوم النسق المعرفى بصعوبة تحديد مكوناته ، ورغم ذلك يوجد شـــبه اتفاق بين المشتغلين بالعلوم السياسية على أنه عبارة عن مجموعة الأحكام والأفكـــار والتصورات التى تحكم أذهان مجموعة بشرية معينة أو عدة مجموعات بشرية تعيـــش فى إطار نظام اقتصادى وسياسى محدد وفى إطار مسار تاريخى خاص يميز هؤلاء البشـــر عن سواهم من المجموعات البشرية الأخرى[1] .

ويجب أن نلاحظ ثمة أمرين أساسيين يتعين أخذهما فى الاعتبار و نحن بصـــدد بيان مفهوم النسق المعرفى وبيان مكوناته وهما : الأول ، أن تناسق هذه العناصر يتـــم

---

(1) فردريك معتوق ، المعرفة و المجتمع والتاريخ ، طرابلس ، منشورات جروبس برس ، ص 13.

بيان مفهوم النسق المعرفى وبيان مكوناته وهما : الأول ، أن تناسق هذه العناصر يتم عبر الاتصال والتفاعل البشرى عن طريق شبكة العلاقات بين الجماعة .ويترتب على هذا أن يصبح النسق المعرفى محصلة وعى البشر لتجاربهم المتراكمة ، المدركة منها وغير المدركة فى مجالات الحياة كافة . والثانى، أن المعرفة الإنسانية لا تتحرك بمفردها بل يتلازم تصور معرفى محدد مع تصور آخر، ومع ثالث و مع رابع ، إلخ ، ليتشكل فى النهاية نسق معرفى معين . ومن ثم فإن تركيب المعرفة يطرح على صعيدين، على صعيد العلاقة بين المعرفة والمجتمع من ناحية ، ومن ناحية ثانية على صعيد العلاقة القائمة بين مستويات المعرفة المختلفة

ثانياً : المعرفة عبر التاريخ

منذ أن نشأت الفلسفة ظهر على السطح سؤال وجيه مؤداه: ما هى علاقة المعرفة بالواقع ؟ ، هذا السؤال شكل أحد أهم التساؤلات التى لازمت الفكر البشرى، حتى لقد وصل الأمر إلى أن يصبح هذا السؤال أحد ثوابت التفكير الفلسفى.

كان يقصد بالنسق المعرفى التصور الذهنى للوجود كما يدور فى تفكير الإنسان، والذى كان يقابله على الدوام الوجود المحسوس ، ومن هنا تبلور الرأى القائل بأن الوجود كان سبباً للمعرفة ، وأن الوجود لا يمكنه أن يكون موجوداً خارج إطار المعرفة. ومن ثم ارتبط النسق المعرفى ارتباطا وثيقاً بالوجود ، خاصة عند المفكرين اليونانيين .

إلا أن مفهوماً آخر زاحم مفهوم الوجود والمعرفة ، وهو مفهوم الحقيقة، فطالما أن النسق المعرفى لشخص ما هو تصور للواقع، وطالما أن الوجود من طبيعة مختلفة عن طبيعة المعرفة التصورية، كان لزاماً على الفيلسوف أن يصل إلى نقطة تتطابق فيها المعرفة مع الوجود المحسوس. هذه النقطة كانت تتحد فى أدبيات الفلاسفة

القدامى فى مفهوم الحقيقة. من هنا اعتبر كثير من الفلاسفة أن مطابقة التصور العقلى للواقع وسيلة لكشف الحقيقة، وإدراك ما هو صحيح وما هو غير صحيح فى أفكار البشر(1).

هذا التصور كان لابد له أن يفجر خلافاً كبيراً بين فريق الشكاك الذين كانوا يشككون فى قدرة العقل البشرى على بلوغ المعرفة، والدوجماطيقيين الذين اعتبروا أن العقل البشرى لديه تلك القدرة ، ثم تشعب الخلاف بين أنصار الموقف الأول أنفسهم، كما تشعب الخلاف أيضاً بين أولئك الذين كانوا يؤمنون بقدرة العقل على بلوغ المعرفة المطلقة.

فى هذا السياق ظهر أفلاطون كأبرز المدافعين عن قدرة العقل البشرى على بلوغ المعرفة المطلقة ، ففى كتابه الجمهورية طرح أفلاطون مسألة المعرفة بشكل فلسفى مترابط، حيث انتهى إلى أن الوجود يتوزع كالآتى: هناك قسمان من الوجود، الأول كلى وثابت ويمكن للإنسان إدراكه بالعقل دون سواه من أدوات المعرفة، وقد أطلق أفلاطون على هذا القسم اسم: عالم المثل . أما القسم الثانى فهو قسم الوجود الجزئي المتغير دوماً ، الذى يدركه الإنسان بالعودة إلى حواسه ، ويطلق أفلاطون عل هذا الوجود اسم: العالم الأرضى أو عالم المحسوس(2) . ومعرفة كل من هذين الوجودين من قبل الإنسان ممكنة وحاصلة، غير أن أفلاطون يتميز عن الفلاسفة الأخرين مثل السوفسطائيين (أصحاب المعرفة الحسية) فى أنه يعتبر أن المعرفة العقلية التى ينفرد بها الإنسان هى معرفة فطرية بالنسبة للنفس البشرية، انطلاقاً من أن النفس البشرية قد حصلت على هذه المعرفة فى حياة سابقة حيث كانت تعيش فى عالم المثل . من هنا تغدو كل أساليب المعرفة من التعلم عن الأولين أو الآخرين إلى الإدراك الحسى للوجود إلى التفكير و التحليل مجرد وسائل لتذكر هذا الماضى النفيس الذى

---

(1) Angeles ,Peter Dictionary of Philosophy , New York,, Barness and Noble , 1981. P.194

(2) فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974 ، ص ص 97-100 .

عاش فيه الإنسان فى وجود سبق وجوده فى هذه الدنيا أو هذا الكون .

فى هذا الاطار نجد أن أفلاطون يقرر أن موضوع هذه المعرفة النظرية يتصف بالثبات. ومن ثم فانه يميز بين " المعرفة والظن أو بين المعرفة والأعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هي الصدق المطلق، أما الأعتقاد أو الظن فقد يصدق أو يكذب"[1]. ومن ثم فان أفلاطون يرى أن الصدق والموضوعية سمتان أساسيتان لتصور المعرفة، حيث لاكذب ولانسبية فى المعرفة .

لكن هذه النظرة من قبل أفلاطون وجدت معارضة قوية لدى تلميذه أرسطو الذى اعتبر أن النفس البشرية تأتى إلى الوجود و هى خالية تماما من المعرفة (وهذا هو الاتجاه الذى سيأخذ به أنصار المذهب التجريبى فى العصر الحديث و خاصة جون لوك الذى نادى بأن العقل يولد و هو صفحة بيضاء Tabula Rasa) ثم تقوم النفس باكتساب المعرفة من خلال وسيلتين ، أولهما الحواس التى تظهر حسيات الوجود وتبينها للنفس، وثانيهما المنطق الذى يضبط إدراكات الحواس ، فينظر فى تطابق طبيعتها مع طبيعة التصورات التى حصلت فى العقل الإنسانى .

وفضلاً عن ذلك ، ذهب أرسطو بعيداً فى التزامه بالحواس كأداة للمعرفة على أساس أن من فقد حساً فقد علماً ، ولكن يبدو أنه تنبه إلى ضرورة التمييز بين الإنسان والحيوان لكون الأخير صاحب حواس أيضاً ، فقرر أن ما يميز الاثنين هو أن الإنسان يعلم بالقوة ما يقوم بمعرفته منذ البداية ، بينما الحيوان ليس عالماً بالقوة ، بما يجعله غير قادر على أن يكون عالماً بالفعل ، والإنسان يعلم بالقوة فيتمكن من بلوغ المعرفة المنطقية والمركبة، أما الحيوان فلا علوم له بالقوة ، ومن ثم فلا إمكانية طبيعية لديه لبلوغ مراتب المعرفة التى يبلغها الإنسان .

إلا أن أرسطو اصطدم بتفسير العلوم الطبيعية التى وضع أهم مبادئها وهو

---

(1) د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة ، ص 21 .

المبدأ القائل (أن لا شئ ينتقل من تلقاء نفسه موجود بالقوة إلى كونه موجوداً بالفعل، إلا بتأثير علة فاعلة موجودة بالفعل) ، ولتبرير هذا المبدأ لجأ أرسطو إلى افتراض فلسفي يقوم على وجود عقل آخر بالفعل ، أطلق عليه اسم العقل الفعال ، جاعلاً تأثيره فى عقلنا الموجود بالقوة شبيهاً بتأثير الضوء فى عملية الأبصار[1] .

وفى فترة العصور الوسطى جاء الفيلسوف أوغسطين ليؤكد قدرة العقل البشرى على بلوغ الحقيقة المطلقة بالتأكيد على أن وجود الإنسان حقيقة مطلقة لا يمكن دحضها، وبالتالى فإن تعميق معرفة الإنسان لوجوده، وبلوغ المسائل الجوهرية فى حياته يجب أن يشكلا جوهر المعرفة، لأن طريق المعرفة يمر باكتشاف كل القوى الخيرة الكامنة فى الذات[2] وقد صدرت نظرة أوغسطين على أساس إيمانى.

وحتى مطلع العصر الكلاسيكى فى أوروبا فى القرن السابع عشر كان الفلاسفة والمفكرون عاكفين سواء على النهج الأفلاطونى المثالى أو النهج الأرسطى الواقعى فى اتخاذ المعرفة بوصلة يهتدون بها إلى جوهر التساؤلات الفلسفية .

ففى بداية القرن السابع عشر تناول الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت المعرفة من زاوية منهجية جديدة فى كتابه المقال عن المنهج (1637) ثم اتجه إلى تأسيس المعرفة ابتداء من الشك فى كتاب التأملات، حيث ربط بين المعرفة (الفكر) والوجود. وكان تركيز ديكارت الأساسى على المعرفة اليقينية ، التى كانت فى تقديره تعد قادرة على مقاربة علاقات الفكر بالوجود بشكل صحيح ، ويتم ذلك عبر ثلاث خطوات منهجية، أهمها مرحلة المعرفة اليقينية . وقد اصطبغت الفلسفة الحديثة فيما بعد بالمنهج العقلانى الديكارتى إلى حد كبير .

و رفض إمام النزعة الحسية و الفلسفة التجريبية فى العصر الحديث و هو جون

---

(1) فردريك معتوق ، المرجع السابق ، ص ص 14-15.

(2) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، 1986 ، ص 212 ومابعدها .

لوك (1632–1704) ، و رفض مذهب القائلين برد سائر معارفنا إلى الفطرة، و نادى بأن كل معرفة مستمدة أساسا من التجربة و الخبرة الحسية ، فالإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، و من فقد حاسة ، فقد المعانى المتعلقة بها. و يقسم لوك الأفكار التى يكتسبها الإنسان من الاحساس و التجربة إلى أفكار بسيطة و أخرى مركبة، و محل هذه الأفكار هو العقل الذى ولد صفحة بيضاء Tabula Rasa . و عن مدى ارتباط الأفكار بالواقع، قسم لوك صفحات الأشياء إلى صفات أولية و صفات ثانوية. الأولى مرتبط بالأجسام، و لا يمكن أن نتصور الاجسام من غيرها كامتداد و الشكل و العدد و الحركة و الصلابة. و يرى أن أفكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماما لحقيقتها المماثلة فى الواقع المحسوس. أما عن الصفات الثانوية كاللون و الرائحة و الحرارة و ما يماثلها ، فهى ليست جزءا من حقيقة الأشياء التى تبعثها فينا، بل هى مجرد احساسات ناشئة عن قوى أو تأثيرات فى الأجسام، و لكنها غير مطابقة لاحساساتنا ، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلا، لا يقابله فى مصدر الصوت إلا مجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء [1].

و هكذا مثل لوك من مذهبه الحس التجريبى هجوما عنيفا على أصحاب المذهب العقلى أو الفطرى بزعامة ديكارت و لم يخفف من حدة هذا الهجوم إلا كانط بمذهبه النقدى الذى جمع بين المذهب العقلى و المذهب الحسى فى مذهب واحد.

أخذ الفيلسوف الألمانى كانط على من سبقوه استعمال العقل الخالص، وأيضا استعمال الحس الخاص فطبقا لكانط يتحمل العقل مسئولية وظيفية غير وظيفته الأصلية ، وعلى ذلك يقوم كانط باستعراض الأحكام القبلية والتحليلية ويضعها بين أحكام فلسفية ممكنة علميا وأحكام قائمة على التصورات الميتافيزيقية . وقد ساهم

بعد ذلك موقف كانط فى حركة التنوير الفكرى[1] . و التى ازدادت بفضل فلسفة هيجل القائمة على الجدل فى كل مناحى الوجود.

إلا أن مجيء كارل ماركس يعد بمثابة نقلة نوعية بعيدة فى المجال المعرفى، إذ حطم ماركس أسس الفلسفة المثالية طارحاً ضرورة تفسير قضاياها وردها إلى البنى الاقتصادية والاجتماعية على ضوء نظرية المادية التاريخية و لكن ليس الاقتصاد وحده يحيى الإنسان لذا لم تصمد الماركسية أمام تيارات الفكر الأخرى.

أما نيتشه فقد ساهم فى ضرب الفلسفة الكلاسيكية منتقداً عجزها عن الإبداع والخلق، مما انعكس بالضرورة على مفهوم المعرفة الذى أضاع توازنه القديم نهائياً فى إطار التحليل الفلسفى الكلاسيكى .

وهكذا رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت ، ولا تزال حتى يومنا هذا محور خلاف مستمر فى شتى ميادين العلوم الإنسانية . ويشهد العصر الحالى هجوماً مركزاً على المسلمات التى كانت تركز عليها كل معرفة كبراءة العلم و سلطة العقل ومركزيته ، حيث اصطدام مفهوم المعرفة بالعلوم الحديثة ، تلك العلوم التى حاولت الدخول إلى ميدان المعرفة ، و نجحت فى بعض الأحيان فى هذه العملية ، ذلك أن المسار الذى تسلكه المعرفة قبل أن تتبلور فى الممارسة يخضع لعدة مؤثرات تلعب دوراً جوهرياً فى تشكيل المعرفة مثل التأثيرات الآتية من أفق العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية أو النفسية ، والتى تجعل من المعرفة كلاً (نسقاً) متشابك العناصر ، إضافة إلى أن هذا الكل يتبلور فى إطار بنية تلزمه بنهجها العام و بمنطقها الذى ليس بالضرورة منطقاً جدلياً أو صورياً [1] .

فمن ناحية أولى ساهم تحليل فرويد للغريزة الجنسية فى كشف النقاب عن

---

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، بيروت ، منشورات عوايدات ، 1974 ، ص 78 .

(1) جورج زيناتى ، المعرفة فى" الموسوعة الفلسفية العربية" ، إشراف : معن زيادة ، بيروت ، 1986.

جانب هام من الجوانب التى تتشكل فى ضوئها الخاص بالإنتاج والتوزيع وغيرهـــا فى فهم أكبر لمسألة المعرفة . ومن ناحية أخرى كشف علم الاجتماع عـــن ارتباطـــات المعرفة الإنسانية بالبنية الاجتماعية . وفوق كل ذلك طال التطور الهائل الذى شـــهده علم الفيزياء الحديث جميع مفاهيم العلوم الإنسانية ، بما فيها مفهوم المعرفة ، وحـــاول أن ينظر اليها فى ضوء التطورات العلمية الحديثة .

إلا أن حدثين هامين قد قلبا الأمور رأسا على عقب ، كمـــا أنهـــار علـــى أرضيتهما الصراع الدائر بين المثالية و العلمية ، أولهما : كانت النظرية النسبية عنـــد أينشتاين التى أدخلت الزمان والمكان بعدا جديدا فى المعرفة وأكدت من ثم على نسبية فهمنا للمكان والزمان . وثانيهما : ما اكتشفه ماكس بلانـــك مـــن أن الأجســـام الصغيرة جدا التى لا يمكن مشاهدتها، رغم أنها موجودة من حيث المبدأ، تعيش خـــلوج إطار الزمان والمكان . وقد قادت هاتان النظريتان و ما سبقهما من إسهامات فكريـــة تتعلق بمسألة المعرفة فى التوصل إلى حقيقة جوهرية مؤداها : أن المعرفة أوسع و أشمـــل من أن تحتويها النظرة الفلسفية وحدها ، إذ المعرفة لها امتدادات إنسانية استطاعت أن تضبطها بعض العلوم الأخرى ، بما يمثل دلالة على أن المعرفة هى محصلـــة إنســـانية شاملة ، ولا تقتصر على جانب واحد من الفهم دون الجوانب والعناصر الأخـــرى ، ومن ثم فان تشكل بجموعة العناصر المتضافرة فى هذا الاطار يكون النســـق المعـــرفى بأسره .

وأخيرا نشير إلى الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التى شـــهدتها البدايـــات الأولى للقرن العشرين وحتى نصف القرن حيث سادت النزعة التحليلية . وفى هذا الاطـــار اتجه التيار التحليلى تحت تأثير برتراند رسل وفتجنشتين إلى تأسيس تصور يفتت الكل معرفيا إلى عناصره الأولية ، وهو ماظهر تماما فى فلسفة الذرية المنطقية [1] عند هذيـــن

---

(1) راجع فى أصول هذا الموقف كتاب :

الدكتور ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة التحليل ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1985 .

العَلَمَيْن حيث تقابل الفكر والوجود: حلل فتجنشتين الوقـائع إلى ذرية وجزيئية وعامة، وفى مقابلها فكك الفكر إلى قضايا ذرية وجزيئية وعامة وغيرها تقابل وقـائع الوجود. ومضى فتجنشتين فى هذا التحليل بصورة أكبر حيث بحث فيما تنحل إليـه القضايا والوقائع ، وهى الأسماء والأشياء ، والتناظر بينهما . وفى هذا الاطار سـادت ايديولوجيا التحليل دوائر الوضعية المنطقية من بداية القرن العشرين حتى منتصفه .

ثالثاً : المعرفة فى العلوم الاجتماعية

يختلف معنى كلمتى العلوم والمعرفة إلى حد كبير ، فالمعرفة أوسع وأشمـل مـن العلم، حيث إنها من الممكن أن تحتوى أكثر من علم. كذلك فإن العلم ثابت بـأطره النظرية، وهذه الأطر تحتوى على قوانين ومبادئ وأسس لا يمكن لأى كائن أن يبدلهـا حسب هواه، بل على العالم أن يحترم هذه القوانين و المبادئ ، وإلا اعتبر خارجاً علـى العلم.

أما أطر المعرفة فهى على خلاف أطر العلم ، فهى أطر متحركة ، فلا قوانـين أو مبادئ أو أسس تنحصر عندها المعرفة ، إذ أن حدود المعرفة هى حدود الظـروف التى ساهمت فى نشأة جميع العلوم التى تعرفها الجماعة البشرية التى يتم دراستها، لذلك فإن إطار المعرفة هو إطار النسبية الاجتماعية . من هنا فإن عملية حصر العلـم هـى عملية سهلة وضرورية ، ولكن عملية حصر الظروف الاجتماعية (المكانية والزمانيـة والبشرية) التى نشأ فيها علم معين أو عدة علوم لا يمكن بأى حال من الأحـوال أن تتم على أساس قاعدة ثابتة على الدوام ، فما دامت الظروف الاجتماعية فى تحـرك مستمر ، فهذا يعنى أن قوانينها هى قوانين متحركة ، ومبادئها مبادئ متحركة نسبية. ومن ثم فإن العلوم ترتبط باستقرار التجربة وتكرارها تحت ظروف واحدة ، من هنـا

حيث يناقش فى القسم الأول فلسفة التحليل عند برتراند رسل ، وفى القسم الثاني فلسفة التحليل الذرى عنـد فتجنشتين.

فإن ظروف المعرفة تقع تحت تأثير التبدلات المستمرة التي يعرفها العنصر البشرى .

هذا الطابع الإنسانى هو الذى يصبغ المعرفة بالصبغة النسبية، وإذا قارنا بين المعرفة والعلم وجدنا أن طابع العلم المادى ينعكس على قوانين ومبادئ ثابتة بثبات ظروفها، كما ينعكس الطابع الإنسانى الذى يميز المعرفة على مضمونها الذى يصبح من طبيعة مختلفة عن طبيعة مضمون العلم .

على سبيل المثال علم الرياضيات أو علم البيولوجيا كلاهما يقرر مبادئ ثابتة لا يمكن دحضها إلا فى إطار عملية دحض شامل لكامل العلم . أما عملية دحض المعرفة السابقة زمانياً أو مكانياً فعملية يمكن أن تتم فى أى لحظة للعلم ذى الطبيعة المادية ، حيث إنها تودى إلى تدميره . أما المعرفة ، ذات الطابع الإنسانى فلا تخشى عملية الدحض الناتجة عن عملية رصد موضوعية فتعيد ذلك بشكل طبيعى ، إلى تبدل الظروف المحيطة بالمعرفة التى يعتبرها الباحث هنا بمثابة ظاهرة ، أى بمثابة محصلة إنسانية تنبع فى إطار جماعة بشرية معينة، تحت ضغط ظروف اقتصادية وتاريخية وسياسية و ثقافية محددة ، وبعبارة أخرى تحت ضغط البنية الاجتماعية .

إن ارتباط المعرفة بالبنية الاجتماعية ، وبالمؤثرات الفيزيائية والبيولوجية الثابتة وحدها، هو ما يميز المعرفة و يضعها فى إطار دينامية إنسانية نسبية متحركة .

ومن ثم لا يرتبط العلم، ولا ترتبط نتائجه بالبنية الاجتماعية ، حيث إنه يقع بطبيعته خارج إطار هذه البنية . و لم يأت العلم للبنية الاجتماعية بهدف تثبيتها ، إنما أتى من خلالها ، خلافاً للمعرفة التى تأتى كلياً للبنية الاجتماعية لكى تمتن أواصرها ، وبهدف زيادة اللحمة بين عناصرها المختلفة . لذلك فالمنطلقات الأبستمولوجية لكل من العلم والمعرفة مختلفة ومتباينة الآفاق ، فمدار العلم يرتسم فى إطار الطبيعة ، فى حين أن مدار المعرفة يتبلور فى إطار الطبيعة الاجتماعية ، طبيعة الحياة الإنسانية التى تختلف كل الاختلافات عن الطبيعة المادية ، فالبصمات التى تتركها البنية الاجتماعية

على المعرفة عميقة وجوهرية . أما تأثيرات البنية الاجتماعية على العلم فتكاد تكـــون قليلة، تتحرك المعرفة فى أشكالها وأنواعها طبقاً لتحركات البنية الاجتماعية ، إذ يؤدي الانتقال من حياة القنص مثلاً إلى حياة الزراعة فى مرحلة من مراحل التاريخ البشــرى إلى بروز نوع جديد من المعارف هى المعرفة التقنية ، فى إطار شكل معرفى متميز هــو شكل المعرفة التجريبية المختلفة عن المعرفة الروحانية (1) .

أما علم الفيزياء، مثلاً ، فيبقى فى إطار المجتمع الزراعى أو المجتمع الذى يعيــش على القنص، وكذلك علم الرياضيات وسائر العلوم ، فانعكاس التغيرات التى تحصــل فى البنية الاجتماعية منعدم فى العلم وجلى فى المعرفة .

إن ارتباط المعرفة الاجتماعية ، بالتالى ، سر المعادلة التى تقوم عليــها المعرفـــة، وتتبدل معادلات المعرفة بحسب تبدل البنى الاجتماعية ، فى حين أن تبـــدلات البنيـــة الاجتماعية لا تؤثر بتاتاً على معادلات العلوم لوقوعها فى سجل مرجعيــــة آخــــر لا علاقة جوهرية له بمسار الحياة الاجتماعية . كما أن ارتباط المعرفة الوثيــــق بالبنيــــة الاجتماعية يجعل من هذه الأخيرة عنصراً فاعلاً وحيوياً يفعل فى البنيــــة الاجتماعيــــة بالقدر نفسه الذى تفعل فيه . ومن هنا تعد المعرفة الاجتماعيــــة المؤثــــرة فى البنيــــة الاجتماعية التى انبثقت عنه هذه المعرفة . ومن هنا تأتى أهمية المعرفة تعبيراً من تعابــــير الحياة الاجتماعية ، وتجلياً للعلاقات الاجتماعية على صعيد المفاهيم و التصــــورات و المنظومات الفكرية .

وبذلك نصل إلى ميزة أخرى من مميزات المعرفة ، ألا و هى انـــــدراج هـــذه المعرفة فى بنية معرفية تواكب تطور البنية الاجتماعيــــــة، فالبنيــــة الاجتماعيــــة ذات التركيب الدقيق، وذات التوازن الداخلى المكتسب، تعكس نفسها فى بنيــــة معرفيــــة يتتابع تركيبها على الأرض بتركيب آخر نظرى فى أذهان البشر . ونشير هنـــا إلى أن

(1) Butterfield,H ., The Origins of Modern Science, New York, The Free Press , 1954, pp. 48-56

الانعكاس الذى نتحدث عنه ليس انعكاسا ميكانيكياً ، أى انعكاساً طبق الأصـــل ، كالذى تحدثه المرآة ، بل ما نحن بصدده هو انعكاس جدلى يؤدى إلى تأثير متبـــادل ، عبر عملية الوعى الإنسانى المتطور جداً والمختلف عن طبيعة الوعى الحيـــوانى ، و إلى تداخل يجعلنا غير قادرين على فصل الصورة المعكوسة عن الإنسان الذى تأملها .

لذا فالثنائية غير مطروحة، بل منافية لعلاقة البنية الاجتماعية بالبنيـــة المعرفيـــة. ووجود كل من البنيتين يخص خصائص ومميزات تجعل كل واحدة منـــهما مســـتقلة نسبياً عن الأخرى ، ولكن هذا الاستقلال النسبى فى إطـــارين إنســـانيين متمـــيزين يقابلهما ارتباط نسبى أيضاً يجعل كل عنصر فاعلاً فى الآخر و منفعلاً به فى الوقـــت نفسه .

فى هذا الاطار كان لابد لمفكر مثل كارل مالهايم أن يحاول طرح مجموعـــة مـــن القضايا التى يمكن أن يستند اليها النسق المعرفى من زاوية مختلفة نسبياً فقال بوجـــود ثلاث مراحل أساسية مرت بها البشرية معرفياً ، تميزت المرحلة الأولى للبشرية بأنهـــا كانت مرحلة الصيد وجمع الطعام بشكل رئيسى ، وتلازمت هذه المرحلة مع (صـورة المعرفة الأولية) ، حيث وجد الإنسان أول منهج من مناهج الفكر بالاعتمـــاد علـــى التجربة والخطأ ، فالانطلاق من الصفر أوجب على الإنسان الاعتماد فى اكتشـــافاته على المصادفة علماً بأن كل اكتشاف كان يكسبه من الخبرة ما يغزر به ، و يوسع من خلاله ، أفق معارفه .

فبناء المعرفة الذى يتلازم مع هذه المرحلة كان بناء بدائياً و جامداً ، أما المرحلة الثانية فقد شهدت تطوراً فى شكل الحياة الاجتماعية ، حيث بدأ الإنسان يعتمد علـــى الزراعة وعلى بعض أشكال الصناعة البدائية (الفخار ، البرونز، الحديد) . وقد تمـيزت هذه المرحلة بأنها كانت مرحلة الاختراعات ، فالحياة العلمية التى وجـــد الإنســـان تدريجياً نفسه فى إطارها شهدت متطلبات جديدة منبثقة عن نمط الحيـــاة الجماعيـــة الجديدة باضطرار الإنسان إلى الاستجابة لهذه الضرورات . ومن هنا بدأ الإنســـان فى

هذه المرحلة ، بالتفكير فى موضوعات لا تقع بالضرورة تحت بصره أو سمعه، بل اندفع تجاه موضوعات تتخطى حدود بيئة الطبيعة ومعطياتها المباشرة انطلق فى حينها الإنسان إلى ما وراء هذه الموضوعات، فأظهرت عنده أول أشكال الفكر الماروائى، وبناء المعرفة الذى تلازم مع هذه المرحلة كان بناءاً متحركاً متنوعاً .

أما المرحلة الثالثة فهى نتيجة للمرحلة الثانية ، وتميزت هذه المرحلة بأنها مرحلة التخطيط والفكر المخطط ، وقد انعكس هذا التخطيط على عالم الاقتصاد و السياسة، فالاتجاهات العلمية و التراعات التكنولوجية أدت إلى التخطيط الاجتماعى والهندسة الاجتماعية . وميزة هذه المرحلة الثالثة أنها تستند إلى مبدأ أساسى هو مبدأ التطور (لب الحياة و جوهرها) ، ولكن خلال هذه المرحلة برزت أيضاً خطورة الفكر السياسى الذى بدأ بين النظرية و التطبيق ، والذى غدا بذلك مصدراً هاماً من مصادر المعرفة مع بزوغ عصر الأيديولوجيات . وتلازم بناء المعرفة مع هذه المرحلة ، و هو بناء ديناميكىمتغير متعدد الأبعاد[1] .

تأسيسا على ماسبق فان القضية الأساسية للمعرفة عند مانهايم تقوم على أساسين هما:

الأول: ويتمثل فى أن النظرية العقلية للمفكر تتشكل وفق مكانته ودوره وعلاقاته بالأخرين . وهذا التشكل ينعكس بالضرورة على تصوراته السياسية ورؤيته الأيديولوجية.

الثانى : امكانية وجود مجتمع منظم يسوده السلام، وهذا ما جعله ينقد التصورات الكلاسيكية، ويقدم لنا تصورات جديدة أكثر تجانسا، تربط بين الأيديولوجيا واليوتوبيا.

أما توماس كون الذى يعتبر من أهم فلاسفة العلم المعاصرين، فقد اكتسب

---

(1) Mannheim, K.,: Man and Society in Age of Reconstruction , Kegan Paul, London, 1942. P.96.

شهرته من كتابه "تركيب الثورات العلمية" الذى يعتبر علامة مهمة فى إطـــار درس التاريخ العلمى وفلسفة العلوم فى الوقت نفسه .

يركز توماس كون على تصورين على درجة كبيرة من الأهمية وهمـا: تصـوره للعلم السوى وتصوره للعلم الشـورى. إذ أن " العلـم فى رأى كـون، فى مرحلـة الاستقرار والثبات التى يطلق عليها كون مرحلة العلم السوى يكون نموذجا متماسـكا متجانسا ، والعلماء يعملون فى أبحاثهم وفق التصورات الأساسية الـتى يـأخذ بهـا النموذج ."[2] وهذه التصورات إنما تشكل الرؤية العامة التى يعمل العلماء من خلالهـا فى أبحاثهم ، كما أنها تشكل فى الوقت نفسه رؤيتهم للسياق العام للبحث المستقبلى .

لم يستخدم توماس كون مفهوم الأيديولوجيا بصورة مباشرة كما اسـتخدمه كارل مانهايم ، فقد ركز توماس كون على مفهوم (النموذج). وقد سـاهم كـون باستخدامه هذا المفهوم ، وسبر غور دلالاته ومضامينه فى نقله نوعية بعيدة فى دراسـة تاريخ العلم وتطوير أسس العلوم ونظرياتها وإثرائها ، وتوسـيع نطـاق مشـكلاتها وإمكاناتها المعرفية .

ويعد كتابه '' تركيب الثورات العلمية '' مرجعا متعدد المبـاحث لدراسـة عملية إنتاج المعرفة العلمية وتحولها فى إطار ثقافى نفسى اجتماعى تـاريخى حظـى باهتمام الأوساط العلمية والفكرية ، وكان محور مناقشات مسـتفيضة فى مؤتمـرات دولية علمية وفلسفية .

والمبحث الذى بين أيدينا – بالإضافة إلى مباحث تالية من هذه الدراسـة – يهدف إلى إزالة الغموض عن فكر كون ومقارنة هذا الفكر بفكر كـارل مانهـايم . ومن هنا فقد خصصنا هذا المبحث لمناقشة مفهوم الأيديولوجيا، أى مفهوم النمـوذج لدى كون وعلاقته بالنسق المعرفى، ويقتضى ذلك فهم إلى النقاط الآتية : دورالتاريخ

(2) توماس كون ، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة الدكتور ماهر عبد القادر محمد ، ص 11.

عند كون ومكانته فى تطور العلم من وجهة النظر الابستمولوجية. ثم التعرف على فكرة النموذج عند كون ومدى ارتباطها بمفهوم النسق المعرفى .

رابعا : التاريخ عند كون و دوره فى تطور العلم

يدعو كون إلى ضرورة الخروج من نفق النظرة الضيقة للتاريخ بوصفه مجرد حكايات وسير تتتابع عبر الزمان، تلك النظرة التى عكفت عليها المراجع الكلاسيكية والكتب الدراسية لفترات زمنية طويلة، والتى ساهمت دون أدنى شك فى تكبيل البحث العلمى بقيود حقيقية ، وجعلت منه مجرد وعاء تراكمى للإسهامات والإضافات المتوالية. إن كتب النصوص التى يتحدث عنها كون ويسجل وصفه لها " يتعلم منها كل جيل علمى جديد كيف يمارس مهنته"[1] وأن هذه الكتب "قد ضللتنا"[2] ، وأن هدفها يتمثل فى الاقناع والتعليم .

ويبدو الأمر كما لو أن أمام المؤرخ المعنى بالتطور العلمى مهمتين أساسيتين ، فمن ناحية يتعين عليه أن يحدد من هو الإنسان الذى اكتشف أو ابتكر الحقيقة العلمية أو النظرية أو القانون العلمى فى عصر معين، وفى أى لحظة زمنية تسنى له هذا الاكتشاف أو الابتكار . ويتعين عليه من ناحية أخرى أن يصف ويوضح الأغلاط والخرافات والأساطير التى حالت دون سرعة تراكم مكونات موضوع العلم الحديث. وقد نحت غالبية البحوث هذا النحو والإنزال[1] إلا أن هؤلاء المؤرخين – طبقا لرؤية كون – قد اصطدموا بصعوبات عديدة أخذت تتزايد بصورة مطردة فى السنوات الأخيرة . هذه الصعوبات أدت إلى الحيلولة دونهم و الوفاء بالمهام التى ينيطها بهم مفهوم التطور عن طريق التراكم.

وقد اكتشفوا – باعتبارهم مؤرخين للمراحل الزمنية لعملية النمو كميا على

(1) المرجع السابق ، ص 411 .

(2) المرجع السابق ، ص 412 .

(1) المرجع السابق ، ص 421 .

نحو تراكمى – أن المزيد من البحث يجعل من الصعوبة بمكان الإجابة على أسئلة من قبيل: متى اكتشف الأكسجين ؟ ، ومن أول من تصور فكرة بقاء الطاقة ؟ . تلك الأسئلة التى يظن البعض أننا نخطئ حين نطرحها باعتبار أن العلم لم يبلغ بعد درجة معينة من التطور عن طريق تراكم الاكتشافات والاختراعات الفردية بحيث يمكن الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة .

بالإضافة إلى ذلك تواجه هؤلاء المؤرخين صعوبة بالغة وهم بصدد التمييز بين المركبات العامة (المكون العلمى) فى المشاهدات ومعتقدات الماضى وبين ما وصفه أسلافهم من قبل –وبصورة قاطعة– بأنه (خطأ) و (خرافة)، إذ كلما وقفوا دراستهم للآراء القديمة كلما ازدادوا شعورا بأنها لم تكن أقل علمية ولا أكثر طواعية للطبيعة الإنسانية من الآراء السائدة اليوم . وأنه إذا كان لابد أن نصف تلك الآراء بالأساطير فإن هذا يعتبر جحودا بكون المناهج التى أفضت إلى هذه الأساطير والأسباب التى دعت إلى الإيمان بصدقها هى نفس المناهج والأسباب التى تقودنا الآن إلى المعرفة العلمية .

وعلى عكس ذلك ، إذا كان لزاما أن ندرجها ضمن مقولة العلم ، فإن العلم فى هذه الحالة يكون قد اشتمل على مجموعات من العقائد التى تتناقض مع الآراء والعقائد التى نؤمن بها اليوم .

والذى يفعله غالبية المؤرخين هو تبنى البديل الثانى ، وهم فى ذلك معذورون ، إذ أن النظريات السائدة لا تنتفى عنها صفة العلمية لكوننا نبذناها، بيد أن هذا الخيلو يجعل من العسير رؤية التطور العلمى فى صورة عملية متنامية تراكميا. وللأسف فإن البحث التاريخى الذى يكشف عن مدى الصعوبات التى تواجه تحديد الابتكارات والاكتشافات الفردية وفرزها هو نفسه الذى يثير فينا شكوكا عميقة فيما يختص بالعملية التراكمية التى قيل إنها جمعت هذه الإسهامات الفردية فى مركب واحد

لتؤلف معاً العلم[1] . وكانت المحصلة الطبيعية لهذه الشكوك أن انبلجت ثورة تتعلـــق بالمناهج التاريخية فى دراسة العلم؛ حيث شرع مؤرخو العلم تدريجياً يثيرون أسئلة مـــن نوع جديد، كما بدأوا فى تتبع تطور العلوم عبر مسارات مختلفة ، وهى مسارات أقـل ما توصف به أنها مسارات تراكمية . وبدلاً من السعى لبحث الإسهامات الدائمـــــة لعلوم الأقدمين فى سبيل التفوق الراهن، نراهم يحاولون بيـــــان التكـــامل التـــاريخى والانسجام لذلك العلم مع العصر الذى نشأ فيه ، إذ نراهم على سبيل المثال لا الحصر لا يسألون عن علاقة آراء جاليليو بآراء العلم الحديث، بل عن العلاقة بين آرائـه وأراء جماعته ، أى أساتذته ومعاصريه وخلفائه فى العلم الذين جـــاءوا بعـــده مباشـــرة ، بالإضافة إلى أنهم يشددون على دراسة أراء تلك الجماعة وآراء جماعات أخرى مماثلـة حسب وجهة نظر – مخالفة عادة لوجهة نظر العلم الحديثة – تسبغ على تلـك الآراء أعلى قدر من التجانس الداخلى وأقصى قدر من التطابق مع الطبيعة، مِما يؤدى حتماً إلى قصور التوجيهات المنهجية عن أن تضع وحدها نهاية موضوعية لكثير من المســائل العلمية .

إن هذا السياق يفرض علينا أن نناقش التصورات المختلفة الداخلـــة فى فكـــرة النموذج التى يركز عليها توماس كون. فى هذا الصدد يذهب الدكتور مـــاهر عبـــد القادر إلى بيان المعانى المتعددة التى يمكن النظر من خلالها إلى فكرة النمـــوذج والـــتى يحصرها فى الجوانب الآتية[1] :

1- أن توماس كون يربط مباشرة بين فكرة النموذج والاعتقاد ، انطلاقــا من رأى كون القائل بأنه لايمكن لأى جماعة من العلماء أن تمـــارس عملـــها العلمى بدون أن تكون لديها بمجموعة معينـــة مـــن الأعتقـــادات . وهـــذه

---

(1) المرجع السابق، ص ص 41-42 .

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفية ، دار المعرفة الجامعية، الإســـكندرية ، 2000، ص ص 77-792 .

الأعتقادات تمثل بالتالى صميم جوهر الأيديولوجيا ، ذلك لأن العلماء يضعون فى اعتبارهم أفكار النموذج المسبقة ، كما أن اعتقاد العلماء فى نظريات واراء معينة يوجه بالتالى نشاطهم الفكرى والعلمى.

2- أن توماس كون يربط بصورة مباشرة بين فكرة النموذج والأسطورة ، وذلك فى اطار نظرته للنظريات العلمية التقليدية التى تزخر بالأراء والأفكار التى انطلقت أصلا من اعتقادات تعبر عن رؤى ايديولوجية.

3- ويبدو الدور الفاعل للنموذج من خلال العلاقة بينه وبين التأملات الميتافيزيقية الناجحة ، وهذه المسألة لابد وأن تستوقفنا قليلا . اذ أن توماس كون يؤكد أنه لكى نقبل " نموذجا معينا فلابد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها"[2] ومعنى هذا أن قبول النموذج يأتى من خلال النظر فى الأراء الأخرى المطروحة والتى قد تشكل رؤى بديلة . وفى النص السابق اذا وضعنا بدلا من كلمة (النموذج) كلمة (الأيديولوجيا) فان النص سوف يصبح كما يلى"لكى نقبل ايديولوجيا معينة فلابد أن تبدو النظرية أفضل من منافساتها"، وهذا يدعم الرأى بأنه كما أن النماذج العلمية تتنافس فان الأيديولوجيات تتنافس أيضا.

4- ومن المنطلق بأن النموذج رؤية ، فان هذه الرؤية تعتبر بمثابة المبدأ المنظم الذى يحكم عملية الادراك بأسرها، وبصورة علمية. ويترتب على هذا أن النموذج يحدد لنا مجال الخبرة وأبعادها، ومن ثم يكون قد حدد لنا طريقة النظر والممارسة معا. وتأسيسا على هذا التصور فاننا حين نرى الأشياء فى العلم الخارجى " انما نراها وفق رغباتنا وأعتقاداتنا"[1]. وهنا تبدو الرابطة

---

(2) المرجع السابق ، ص 781 .

(1) المرجع السابق ، ص 792 .

الواضحة تماما بين الأيديولوجيا واليوتوبيا عند توماس كون ، ذلك أنه كما سبق أن أشرنا فان الرغبات تعبر عن مايتمناه المرء ، وهذا التمنى ببساطة يشير إلى اليوتوبيا . أما الأعتقادات فانها تعبر عن الرؤى والنظريات ، انها الأيديولوجيا بأجل معانيها.

خامسا: فكرة النموذج وارتباطها بالنسق المعرفى

يمكن القول اذن أن فكرة النموذج Paradigm تعتبر لب نظرية كون. وبالرغم من أن النموذج لدى كون قد اتخذ أكثر من معنى إلا أنه حدده بصورة أقرب للدقة حينما قرر بأن النموذج عبارة عن تلك النظريات المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين فى عصر بذاته ، علاوة على طرق البحث المميزة لتحديد المشكلات العلمية وحلها، وأساليب فهم الوقائع التجريبية . والنقطة الأساسية التى يركز عليها كون فى هذا السياق هى الطبيعة الجمعية للعلم التى تشير بالضرورة إلى كمون التصور الأيديولوجى فى النموذج، إذ طبقاً لرؤية كون فإن العالم الفرد لا يمكن اعتباره ذاتاً كافياً للنشاط العلمى .

كذلك يرى كون أنه ليس هناك نقلات منطقية بين النماذج المنفصلة، ومن ثم فهو يشبهها بعوامل مختلفة يعيش فيها الباحثون . ويذهب كون إلى أن النماذج الإرشادية غير قياسية ، حيث ثمة قطعية بين المفاهيم الأساسية المختلفة فى العلم، وعلى هذا الأساس فإن حركة العلم ، أو نقل النظريات العلمية أو النماذج الجديدة ليست نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها انطلاقاً من كونها لا قياسية وحقائقها نسبية . ويضيف كون أنه فى كل حقبة علمية أو مع كل ثورة علمية تكون الغلبة لنموذج بعينه أى لأيديولوجيا محددة ، وأن النماذج فى تاريخ العلم الواحد تختلف عن بعضها البعض اختلافا أساسياً وتحل محل بعضها البعض على مدى مسار

التطور التاريخى للمعرفة.[1]

ويرفض كون رأى الوضعية المنطقية فى اعتبار بنية النظريات العلمية نسقا من العلاقات الشكلية الخالصة لأبنية لغوية ، حيث يرى أن نسق النظرية غارق أو منغمس فى مخططات معرفية، أى ايديولوجيات محددة ذات رؤى هادفة تحدد كلا من طابع كل تطور جديد للنظرية ومساراته ، وكذا أسلوب تحديد التجارب تفسيرها.

ويبدو لأول وهلة أن كون هنا متأثر بفكر وفلسفة دورف الذى استخلص بالاشتراك مع إدوارد سابير - عبر دراستهما للغات - مجموعة من القوانين على أساس عرقى وانتهيا إلى ما يعرف باسم فرض النسبية اللغوية .

وحسب هذا الفرض فإن الوعى بالعالم الذى ندركه ونفسره قائم لا شعوريا على أساس معايير لغوية محددة ، ونحن نحلل أو نجزىء الواقع إلى عناصر وفقا لقواعد تصنيفية —وهى قواعد مجسدة فى وحدات قاموسية ؛ أى مفردات اللغة — ووفقا للأبنية النحوية الأصلية فى اللغة موضوع البحث .

وبما أنه لا توجد لغتان متماثلتان فإنه يمكن القول إن المجتمعات المختلفة موجودة فى عوالم مختلفة ، إذ أننا نحلل الطبيعة وفق خطوط حددها لنا لغاتنا الوطنية، وهو ما يعنى أساسا أن تنظيمها يتم على أساس أنساق اللغة الموجودة فى الأذهان. وهكذا ندخل فى مبدأ جديد من النسبية يقضى بأن جميع المشاهدين لا يسترشدون بنفس الدلائل أو الشواهد الفيزيقية وصولا إلى نفس صورة الكون ما لم تكن خلفياتهم اللغوية متماثلة، وحسب فرض النسبية اللغوية فإن الصور اللغوية المختلفة عن العالم يمكن أن تصنع أبنية فئوية مختلفة ، ومن ثم تؤثر على معايير التفكير ، كما تؤثر بالواسطة على سلوك مجتمع معين .

---

(1) توماس كون ، بنية الثورات العلمية ترجمة شوقى جلال ، ص ص 263 - 285 .

سادساً : العلاقة بين الثورات العلمية والنماذج والتقدم[1]

يعنى كون الثورات العلمية سلسلة الأحداث التطورية غير التراكمية التى يبدل فيها نموذج قديم كلياً أو جزئياً بنموذج جديد متعارض معه .

وبالرغم من أن الثورة اصطلاح سياسى يستخدم للدلالة على تغيير الأوضاع السياسية ، وإحلال نظام سياسى محل آخر عندما يتزايد الإحساس من قبل فئة معينة بعدم أهلية النظام القائم للبقاء ، فإن كون ينقله إلى المجال المعرفى انطلاقا من أن الثورات العلمية – شأنها شأن الثورات السياسية – تستهل بتزايد الإحساس من قبل فئة معينة (من المجتمع العلمى) بأن أحد النماذج القائمة قد يكف عن أداء دوره بصورة كافية فى مجال اكتشاف جانب من الطبيعة سبق أن وجه البحوث الخاصة به هذا النموذج ذاته . إلا أن كون يعود ويتساءل : هل حضور نموذج جديد يعنى فناء النموذج القديم وإهماله ؟. أو بمعنى آخر هل هناك أسباب أصلية توضح السبب فى أن استيعاب ظاهرة من نوع جديد أو نظرية علمية جديدة يستلزم بالضرورة نبذ مثيلتها القديمة ؟.

وفى الحقيقة يرى كون أن ظاهرة جديدة يمكن أن تظهر دون أن تؤثر تأثيراً هداماً على أى قطاع من قطاعات الممارسة العلمية السابقة عليها ، ومن ثم فإن ظهور نظرية جديدة ما يستلزم بالضرورة أن تدخل فى صراع مع أى نظرية أخرى سابقة عليها ، إذ قد تكون قاصرة فقط على معالجة ظواهر غير معروفة من قبل ، مثلما تعالج نظرية الكم – وأن لم تكن تقتصر على ذلك بخاصة – الظواهر دون الذرية التى لم تكن معروفة قبل القرن العشرين ، أو قد تكون النظرية الجديدة مجرد نظرية أرقى مستوى من تلك النظريات المعروقة لنا قبل ذلك ، وأنها تربط فى رباط واحد مجموعة كاملة من النظريات الأدنى مستوى دون أن تغير موضوعياً أياً منها . ومثال ذلك

[1] المرجع السابق ، ص ص 155 –158.

نظرية بقاء الطاقة التى تقدم اليوم هذا النوع من الرابطة بين الديناميكا والكيمياء والكهرباء والبصريات والنظرية الحرارية وغيرها . ولا تزال – وفقاً لرؤية كون – هناك علاقات متساوية يمكن تصورها تربط بين النظريات القديمة والجديدة ، ويمكن أن تتخذ أياً منها أو جميعها مثالاً للعملية التاريخية التى تطور خلالها العلم، وإذا كان الأمر كذلك فإن التطور العلمى سيكون تراكمياً فى جوهره. و ثمة أنواع جديدة من الظواهر ستكشف عن نظام فى جانب من جوانب الطبيعة لم يسبق أن تبينه أحد من قبل ، على أساس أنه فى سياق تطور العلم تحل المعرفة الجديدة محل الجهل أكثر مما تحل محل معرفة من نوع آخر مغاير أو مناقض .

ويذهب كون إلى أنه بالرغم من أنه بالإمكان دائماً النظر إلى أى نظرية قديمة باعتبارها حالة خاصة للنظرية الحديثة التى خلفتها ، إلا أنها لابد وأن تتحول فى اتجاه الوفاء بهذا الغرض . والسبيل الوحيد إلى هذا التحول هو الإفادة بمزايا النظرة الاسترجاعية للأحداث، أى الالتزام بالتوجيه الواضح والمحدد للنظرية الأحدث. وعلاوة على هذا، فإنه حتى مع افتراض أن ذلك التحول وسيلة مشروعة لاستخدامه فى تأويل النظرية الأقدم، فإن النتيجة اللازمة على تطبيقه هى تقييد النظرية للغاية، بحيث لا يمكنها إلا أن تكرر ما كان معروفاً من قبل ، ونظراً لما تتسم به عملية التكرار هذه من اقتصاد فإن لها نفعها ، ومع ذلك فهى غير كافية لتوجيه البحث، ومع كل ذلك لا ينكر كون حقيقة وجود فوارق بينية بين كل نموذج وآخر، وأبرزها أن النماذج المتعاقبة تحكى لنا أشياء مختلفة عن سكان العالم و سلوكهم، وأنها تختلف فيما بينها بشأن مسائل مثل وجود جزئيات دون الذرة ومادية الضوء وبقاء الحرارة أو الطاقة . كذلك فإن النماذج تختلف من حيث كونها ليست موجهة فقط إلى الطبيعة ، بل موجهة أيضاً فى اتجاه عكسى إلى العلم الذى أنتجها ، وإنها مصدر مناهج البحث وميدان المشكلات موضوع البحث ومصدر معاييره التى تقبلها أى جماعة علمية ناضجة فى فترة زمنية بعينها. ونتاجاً لذلك فإن تلقى نموذج جديد

غالبا ما يستلزم إعادة تحديد العلم المطابق له ، ذلك أن بعض المشكلات القديمة قـد تحال إلى علم آخر، أو يعلن أنها (غير علمية) البتة. كما أن مشكلات أخرى كـانت غير موجودة أو كانت تعتبر مشكلات مبتذلة فى السابق يمكن أن تصبـح نموذجـا جديد الطراز البدائى أو البراعم الأولية لإنجاز علمى هام .

من هنا كان التهميش شبه المتعمد للثورات العلمية القديمة، وتسليط الاهتمـام والضوء على النماذج الجديدة، وهو التهميش الذى يجـد أصولـه فى الركـون إلى الكتب الدراسية أو ما يعادلها حيث تبدأ هذه الكتب عادة بوأد إحسـاس البـاحث العلمى بتاريخ مبحثه ثم تشرع فى تقديم بديل عما أسقطته . ومن عيوب هذه الكتـب المدرسية أنها تشتمل فقط على عجالة سريعة وضئيلة عن التاريخ سواء فى صورة فصل تعرضه بمثابة مدخل أو فى صورة ما يحدث غالبا من إشارات مختصـرة ومتنـاثرة إلى الأعلام البارزين فى عصر سابق ، وتعتبر هذه الإشارات هى المدخل لكل من الطـلاب و الباحثين المحترفين للإحساس بأنهم مشاركون فى تراث تاريخى طويل الأمـد ، إلا أن التراث المستمد من الكتب المدرسية ، والذى يستشعر الباحثون العلميون من خلالـه أنهم مشاركون فيه هو شئ لم يوجد أبدا فى واقع الأمر، فالكتب المدرسية -ولأسباب واضحة وعملية أساسا - لا تشير إلا إلى ذلك الجزء من جهود علماء الماضى الـذى يمكن النظر إليه باعتباره إسهاما لعرض وبيان وحل مشاكل النموذج الذى تقوم عليه هذه الكتب الدراسة، وتعرض الكتب علماء العصور السابقة فى صورة يغلب عليـها الطابع الانتقائى حينا، والتشويه حينا آخر، حيث يبدون وكأنهم عكفوا على دراسـة وبحث نفس المجموعة من المشكلات الثابتة وانطلاقا من الالتزام بمجموعة واحدة ثابتـة من القوانين التى توصف بالعلمية فى نظر آخر ثورة فى مجال النظرية ومناهج البحـث العلمية .

ويخلص كون من تحليله إلى أن الثورة بمفهومها العلمى هى المفتاح السـحرى للتقدم، ولولا الثورات العلمية المتعاقبة لظلت البشرية ترضخ فى ظلمات الخرافـات و

الأساطير، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه فى هذا السياق هو : كيف يمكن توظيف الثورة كأداة للتقدم ؟ يكمن الحل عند كون فى ضرورة تبنى الدفاع عن صورة جديدة قوامها التمييز بين مرحلتين، أولهما هى مرحلة العلم السوى ، وتركز بالأساس على الإجماع والتقليد، حيث يتطور العلم داخل إطار حاكم ، هو النموذج ، وقوامه شبكة محكمة من الالتزامات المفاهيمية والنظرية والمنهجية . وثانيتهما مرحلة الثورة العلمية حيث يتم إبدال النموذج بأخر جديد تتغير معه صورة الوقائع ومعايير القبول والرفض . وفى هذا السياق يؤكد كون حقيقة بالغة الأهمية ، وهى أن المفاهيم النظرية متضمنة فى عملية المشاهدة ذاتها، وتحدد طبيعتها ونتائجها .

إذن القضية الأساسية للمعرفة عند توماس كون تقوم على أساسين هما :

الأول : إن النموذج هو الذى يحدد الرؤية الأيديولوجية للجماعة العلمية ، ومن ثم فهو يعبر عن الأطار الفكرى العام لتصورات المجتمع العلمى .

الثانى : أن الرؤية الأيديولوجية التى يفرضها النموذج تحدد معالم التمييز بين العلم السوى والعلم الثورى: العلم السوى وفق رأى كون أيديولوجى ، والعلم الثورى يفتقر إلى الايديولوجيا ، أو لم تتحدد أيديولوجيته بعد .

ويستخلص من تحليل فكرة كون على النحوالسابق مجموعة من السمات التى وجد أنها تنسحب على النموذج ، وهذه السمات هي[1]:

1- أن من طبيعة النموذج باعتباره أيديولوجيا ، سيطرته الأحتكارية على تفكير العالم، ومن ثم على رؤيته العلمية. ولذا فانه باعتباره أيديولوجيا ورؤية معينة لايقبل وجود ايديولوجيا أخرى منافسة.

2- أن العالم اذا تخلى لبعض الوقت عن اعتقاده وإيمانه بالنموذج الذى يعمل وفقا له وبدأ يفكر فى الخروج عليه، فان النموذج فى هذه الحالة يفقد طابعه

(1) د. ماهر عبد القادر محمد على ، استراتيجيات الفكر العلمى، دار العلوم العربية ،بيروت ،ط1 ، 1986 ، ص 76.

الاحتكارى المسيطر كأيديولوجيا.

3- أن التحول من نموذج إلى اخر يعنى التحول من علم سوى إلى علم سوى اخر، وهذا بدوره يعنى التحول من ايديولوجيا إلى أخرى. إذ أن العلم السوى فى المرحلة الأولى يعبر عما هو معتقد على حين أن العلم السوى بعد الثورة العلمية قبل أن يولد يعتبر يوتوبيا.

تعقيب :

تناولنا على امتداد هذا الفصل مناقشة أساسيات وقضايا النسق المعرفى عند ماهايم وكون . وجاءت نظرتنا فيما يتعلق بموقف ماهايم مستمدة بصورة أساسية من كتابه "الأيديولوجيا واليوتوبيا" الذى يعتبر فريدا فى بابه وتصوراته ، وفى استقلاله التام عن الإطار الماركسى. على حين أننا تناولنا نظرة توماس كون من خلال كتابه "تركيب الثورات العلمية" من حيث أن كون يجرى تفعيلا لأفكار الأيديولوجيا واليوتوبيا من خلال فكرة النموذج .

وقد تطلب هذا التصور أن نتناول موقف الفلاسفة والمفكرين من المعرفة عبر التاريخ ، ومدى تأثير تصوراتهم فى هذا الصدد فى المواقف المختلفة من الأيديولوجيا واليوتوبيا فيما بعد . وقد عرض هذا التناول بصورة تاريخية تحليلية لأفكار أفلاطون وأرسطو والفلاسفة المحدثين . وبين هذا التتبع أن مفهوم المعرفة فى نهاية العصر الحديث وبداية التاريخ المعاصر تعرض لحدثين مهمين قلبا الأمور رأساً على عقب وهما، ظهور نظرية النسبية لأينشتين واكتشاف ماكس بلانك للأجسام المتناهية الصغر.

وعلى مستو آخر ظهرت النزعات التحليلية عند برتراند رسل وفتجنشتين لتفتت الكل معرفيا وتتناول العناصر أو الأجزاء الأولية .

إن هذا المستوى من التتبع فرض علينا أيضا أن نتناول المعرفة فى إطار العلوم الاجتماعية ، وارتباط المعرفة بالبنية الاجتماعية والمؤثرات الفيزيائية والبيولوجية الثابتة وهو ما يميز المعرفة ويضعها فى إطار دينامية إنسانية . وانتقل التحليل من هذا المستوى لتتبع المستوى الفيزيائى .

وعلى أساس تناول الأفكار تحليليا وتاريخيا حدد كارل ماهايم قضية المعرفة الأساسية فى جانبين : أولهما أن النظرية العقلية للمفكر تتشكل وفق مكانته ودوره

وعلاقاته بالأخرين . وثانيهما ما تكشف عنه التحليلات من امكانية وجود مجتمـــــع منظم يسوده السلام .

أما موقف توماس كون فى تركيب الثورات العلمية فقد أشرنا إلى اكتشافه من خلال التاريخ وتأثيره فى تطور العلم ، وأهمية فكرة النموذج وارتباطها بالنسق المعرفى، والعلاقة بين الثورات العلمية والنماذج وفكرة التقدم. وقد أثبت هذا التتبع أن المعرفـة عند توماس كون تستند إلى أن النموذج هو الذى يحدد الرؤية الأيديولوجيا للجماعة. وأن الرؤية التى يفرضها النموذج تحدد معالم التمييز بين العلم السوى والعلم الثورى.

الفصل الخامس

الأيديولوجيا وعلاقتها بالنسق المعرفي لدى مانهايم وتوماس كون

المحتويـــــات :

مقدمة:

إذا كان كارل مانهايم يعد أحد الرواد المؤسسين مع ماكس شيللر لموقف معـــرفى، ومن ثم لعلم اجتماع المعرفة، لأنهما معا "بذلا أول جهد منظم لتطوير علم اجتمـــاع المعرفة كفرع علمي متخصص"[1] . فإنه من خلال القراءة المتعمقة لفكـــر مانهـــايم يتضح بجلاء تأثره بأربعة مذاهب فلسفية رئيسية هى: الكانطية الجديدة والماركســـية والفينومينولوجية، وأخيرا علم النفس الجشطلتى .

وعلى خلاف الكتاب والمفكرين الذين ارتأوا أن الحضارة الغربية قد أوشـــكت على الفناء، قام مانهايم بدحض تلك الفكرة عبر سبره غـــور التيـــارات الاجتماعيـــة ومكافحة الانقلابات والتغيرات الاجتماعية .

لذا فاننا سوف نتناول بالتحليل مفهوم الأيديولوجيا لدى مانهايم، وعلاقتـــه بالأساس المعرفى ، أو ما يمكن أن نطلق عليه النسق المعرفي ، وذلك من خلال تحليـــل علاقة مفهوم الأيديولوجيا بالتطور التاريخى عند مانهايم ذلك لأن المعرفـــة يجـــب أن تنتظم فى نسق، كما يجب أيضا أن تكشف عن البناءات المختلفة لأجـــزاء النســـق . وهذا يشكل — بطبيعة الحال- نقطة أساسية فى اطار التنظيم النسقى للمعرفـــة، لأن العلاقات بين الأجزاء سوف تحدد طبيعة الكل. وكذلك نظرة مانهـــايم الى الواقـــع السياسي وعلاقته بالتحليل الإيديولوجى، حتى يمكن الوقوف على بنية النسق المعـــرفى عنده .

---

(1) د. السيد عبد العاطى السيد ، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعية ، 1998 ، ص 52 .

أولا : مشكلة الأيديولوجيا عند مانهايم

بداية لا ينكر مانهايم أن الماركسية قد أسهمت إسهاما ملموسا فى الكشف عما أسماه مشكلة الأيديولوجيا ووضعها فى صيغتها الأصلية ، إلا أنه يحيل ظهورها من الناحية التاريخية إلى ما قبل ماركس بكثير . وينطلق مانهايم فى تحليله مفهوم الأيديولوجيا كمشكلة من كونها تشير إلى معنيين متميزين :

1- الأيديولوجيا الخاصة أو الجزئية :

يذكر مانهايم المعنى الخاص لمفهوم الأيديولوجيا عندما يشير الاصطلاح إلى ما يغمر قلوبنا من شكوك وريب، وما يعتور أنفسنا من تردد عن الآراء والتصورات والأفكار التى يتقدم لها المعارضون لنا، تلك الآراء والأفكار والتصورات التى تعد فى تقدير مانهايم بمثابة أقنعة شعورية واعية تحجب الطبيعة الحقيقية للوضعية الاجتماعية، لأن المعرفة الحقيقية بتلك الوضعية لا تتفق ومصالح المعارضين ، ومن ثم تتراوح هذه التشوهات والتحريضات والتزييفات فى مدى عريض واسع يبدأ من الأكاذيب الشعورية الواعية إلى الأكاذيب نصف الشعورية والأقنعة غير الواعية ، ومن المحلولات المخمنة تخمينا جيدا ، إلى الاحتيال على الآخرين و إيقاعهم فى هوة الخداع الذاتي .

2- الأيديولوجيا العامة أو الكلية :

يشير هذا المفهوم إلى الطريقة العامة للتفكير لكل المجتمع، أو لفترة تاريخية خاصة، تلك الطريقة التى لا يستطيع الإنسان الهروب منها إلا إذا هاجر إلى ثقافة أخرى، حيث يجد أيديولوجيا كلية مختلفة .

ويتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص عندما نقارن بينه وبين المفهوم الكلى الذى هو أكثر منه شمولا واتساعا ، فى كون الأخير أيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محددة، ولتكن طبقة اجتماعية مثلا، حيث تتجلى لنا مميزات البنية الكلية فى ذلك

العصر ، أو عند تلك الجماعة . ويبدو العنصر المشترك فى هذين المفهومين غير مكـون فى الحقيقة ، وغير معتمد على ما يقوله المعارض للتوصل إلى معرفة المعـــنى الحقيقـــي الواقعي وأهدافه وأغراضه.

ومن ثم فان الأيديولوجيات تنقسم إلى قسمين: أيديولوجيا جزئية، وأيديولوجيا كلية ،" أما الأولى فتقتصر على الجوانب السيكولوجية البحتة حـــين تركـــز علـــى تصورات أو مواقف تثير الشكوك من ناحيـــة الخصـــوم أو أصحـــاب التصوريـــة المضادة."[1] وهنافان الأيديولوجيات الجزئية تشير إلى قطاع خاص من الفكر، وليـــس للفكر كله أو الواقع التصورى بأسره. على حين أن الأيديولوجيا الكلية انمـــا يتســـع مداها ليشمل كل التصورات والتيارات الفكرية السائدة فى أى عصر مـــن العصـــور التاريخية .

ويذهب مانهايم إلى أن كلا المفهومين -الكلى والجزئى- يرتدان إلى الـــذات، سواء كانت تلك الذات فردا أو فئة اجتماعية ، ويسيران منطلقين لمعرفة مـــا يقـــال ويشاع باتباع منهج البحث غير المباشر، لتحليل الظروف الاجتماعية التى تحيط بالفرد والفئة الاجتماعية، وهذا يعنى فى أحد أهم محدادتـــه أن تلـــك الآراء والتصريحـــات والظروف وأنساق الأفكار لا تؤخذ على أساس قيمتها الظاهرة البادية للعيان، بـــل تفسر على ضوء الوضعية الاجتماعية للفرد أو الفئة الاجتماعية ، تلك الوضعية الـــتى تنعكس فى صورة ما يصدر عن الفرد والفئة من آراء وأفكار. وبناء على ذلك ، فـــإن المفهومين (الخاص و الكلى) للأيديولوجيا يجعلان الأراء والأفكار مجرد وظيفة يقوم بها الفرد للاحتفاظ بمركزه فى المحيط الاجتماعى[2] .

ولكن من وجهة النظر المعرفية فانه بالرغم من وجود عوامل مشـــتركة بـــين

---

(1) د. قبارى إسماعيل ، علم الاجتماع والأيديولوجيات ، المكتب المصرى الحديث ، الأسكندرية، 1979 ، ص 22 .

(2) كارل مانهايم ، الأيديولوجيا والطوبائية ، ص ص 127- 128.

التصورين، إلا أن مانهايم يرى ثمة فوارق بينة لا يمكن إنكارها وهذه الفوارق أهمها[3]:

(أ) أنه فى الوقت الذى يشير فيه مفهوم الأيديولوجيا الخاص إلى قسم من الأقوال التى يطلقها المعارض بوصفها أيديولوجيات، وتكون هذه الإشارة بالرجوع إلى محتوياتها ومضامينها الأساسية، فإن المفهوم الكلى يضع علامة استفهام كبرى أمام وجهة نظر المعارض الشاملة ، ويحاول أن يتعرف على تلك المفاهيم بوصفها نتاجا للحياة الجماعية التى يسهم بها الفرد .

(ب) يضع المفهوم الخاص بالأيديولوجيا فى تحليل الآراء والأفكار على مستوى نفسى مجرد، غير أنه لابد من الافتراض بأن الطريقين المتعارضين يسهمان فى معايير مشتركة للتثبت من صحة ما يقال، فعلى افتراض أن أحد المعارضين يكذب، فلا بد أيضا من افتراض إمكانية دحض تلك الأكاذيب، وقطع دابر مصادر الكذب والخطأ بالرجوع إلى المعايير المقبولة للتثبت الموضوعي المشترك بين الفريقين . وكذلك فإنه لا يتم تجاوز الشك بكون المعارض ضحية أيديولوجية، إلى الحد الذى يستثنيه من الحوار والجدل على أساس إطار نظرى مشترك[1] . ويبرهن مانهايم على ذلك الطرح بأننا عندما نعزو لفترة تاريخية واحدة عالما عقليا واحدا ، ولأنفسنا عالما آخر، أو إذا كانت طبقة اجتماعية مقررة تاريخيا تفكر فى مقولات غير مقولاتنا، فإننا لا نرجع إلى أمثلة وحالات منعزلة لمضمون الفكر ، وإنما إلى أنساق الفكر المختلفة اختلافا أساسيا، وإلى أساليب الخبرة والتفسير المتباينة تباينا كبيرا . ولذا حتى يتم الوصول إلى المستوى النظري أو العقلي يجب أن يتم الاهتمام بالشكل جنبا إلى جنب مع الاهتمام بالمضمون ، بل و أبعد من ذلك ، فإنه حتى الإطار العقلي الخاص بالمفاهيم ما هو إلا

---

(3) المرجع السابق ، ص 128 .

وأيضا :

Barbara ,Good win , Using Political Idea, New York ,John Wiley & sons. 1982. pp. 21- 25.

(1) كارل مانهايم ، المرجع السابق ،ص ص 128-129.

وظيفة لوضعية اجتماعية معينة يعيشها الأفراد[2].

وهكذا يقرر مانهايم أن هذين الأسلوبين هما أسلوبا تحليل الآراء والأفكار بوصفها وظائف تعبر عن الوضعية الاجتماعية التي يعيشها الأفراد والفئات، يعمل الأول على المستوى النفسي، بينما يعمل الثاني على المستوى العقلي. لأن الأيديولوجيا الكلية فى اطار هذا التصور " تقوم على أسس منطقية وعقلية استنادا إلى مايميز اتجاهات التفكير الكلى السائدة فى روح العصر"[1]

(ج) أن المفهوم الخاص للأيديولوجيا يعمل بالتطابق مع سيكولوجية المصالح ، أما المفهوم الكلى فإنه يحلل تحليلاً وظيفياً شكلياً دون الرجوع إلى الحوافز ، فيقصر نفسه على وصف موضوعي للفروق البنائية الموجودة بين العقليات التى تعمل فى تراكيب اجتماعية مختلفة . بمعنى أن المفهوم الأول يفترض أن المصلحة أو النفعية هي السبب لكذب معين أو خداع خاص، فى حين أن المفهوم الثاني يفترض سلفاً وبكل بساطة وجود تطابق بين وضعية اجتماعية معينة ورؤية معينة ، أو وجهة نظر، وفى مثل هذه الحالة يصبح تحليل بمجموعات المصالح أمراً ضرورياً لتمييز الوضعية الكلية ، وهكذا يحل التطابق بين الوضعية التى يراد معرفتها وأشكال المعرفة محل سيكولوجية المصالح[2] .

ولما كان المفهوم الخاص لا ينطلق فى الواقع من المستوى النفسي فإن نقطة الاستناد فى مثل هذه الأنواع من التحليل ترجع إلى الفرد دائماً، حتى ولو كان الاهتمام ينصب على الفئة الاجتماعية لسبب أساسي، وهو كون الأفراد المكونين للفئة الاجتماعية يخضعون لاستجابات مباشرة ومتماثلة لنفس الوضعية ، ونتيجة لذلك، فهم عرضة لنفس الأوهام . أما حينما يتم استخدام المفهوم الكلى

---

(2) المرجع السابق .

(1) د. قبارى إسماعيل ، علم الاجتماع والأيديولوجيات ، ص 23 .

(2) كارل مانهايم ، المرجع السابق ، ص 130 .

للأيديولوجيا، فإن الضوء يجب أن يسلط على إعادة بناء الرؤى و التطلعات لفئة اجتماعية ، وليس الأفراد بوصف كل واحد منهم وحدة واضحة بادية للعيان[3] .

وفى هذا السياق يبدى مانهايم تحفظا جوهريا مفاده أنه بالرغم من أن المظهر النفسي –الجماعى قد يبحث فى مشاكل التحليل الأيديولوجي الكلى إلا أنه لا يجيب عن قضاياه بدقة تامة، والحل الذى يضعه مانهايم للخروج من تلك الورطة هو كيفية معرفة شيئ واحد هو: إلى أى مدى تتأثر مواقفي وأحكامى الخلقية ، وإلى أى درجة تتغير بحقيقة التعايش مع كائنات بشرية أخرى. ولابد من معرفة المضامين أو المحتويات النظرية المجردة لأسلوبي فى التفكير، تلك المضامين التى تشبع المضامين النظرية لدى أعضاء الفئة الاجتماعية أو الطبقة الاجتماعية .

وينتج عن هذا أن مانهايم ينظر للفرد على أنه يحمل ايديولوجيا معينة اذا كان موجها نحو بناء مضامين معزولة أكثر من توجهه نحو البناء الكلى للفكر. وعندما يتم استخدام المفهوم الكلى للأيديولوجيا تأتى محاولة اعادة بناء الرؤى والتطلعات للفئة الأجتماعية وليس للأفراد. إذ أن البناء الفكرى " يتألف من مجموع التصورات والأراء والظروف المنبثقة عن نسق الأفكار والقيم الاجتماعية[1] .

وتشير بعض الدراسات العربية الحديثة إلى أن كارل مانهايم، وهو بصدد دراسة ظاهرة الأيديولوجيا ميز بين المفهومين أو التصورات الخاصة Particular والعامة General للأيديولوجيا، من منطلق أن المفهوم أو التصور الخاص فى رأى مانهايم يشير إلى الأيديولوجيا على أنها تكون شريحة أو قطاعا فقط من الفكر المعارض أو المناوئ ، وهذا ما يميزه عن التصور أو المفهوم الشمولي للأيديولوجيا الذى ينظر إليه على أنه يشكل الفكر المعارض برمته (مفهوم الوعى الزائف عند ماركس). أما التصور أو

---

(3) ياكوب بباريون ، ماهية الأيديولوجيا ، ترجمة أسعد رزق ، الدار العلمية ، بيروت ، 1971 ، ص ص35–37.

(1) د. قبارى إسماعيل ، علم الاجتماع الجماهيرى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1984 ، ص 3083 .

المفهوم العام للأيديولوجيا فإنه يشير ، ليس فقط إلى تمييز الفكر المعارض ، بل وتمييز فكر الفرد ذاته .

وانطلاقاً من التمييز السابق ، وبيان القاعدة الإبستمولوجية لمستويات التصور الثلاثية الأبعاد يتبين أن مانهايم حاول "أن يوسع من نطاق نظرية الأيديولوجيا، ومن ثم حاول أن يجرد مشكلتها المحورية من سياق الاستخدام السياسى، وأن يعالجها كما لو كانت مشكلة"[1]

ثانياً : الأيديولوجيا والتطور التاريخى عند مانهايم

ينطلق مانهايم فى تحليله التاريخى لمفهوم الأيديولوجيا من الإقرار بحقيقة عدم وجود دراسة تاريخية مفصلة عن تطور مفهوم الأيديولوجى إلا وتأخذ بالاعتبار التاريخ الاجتماعى للاختلافات الكثيرة الموجودة فى معناه ، وأن المعنيين - المعنى الخاص والمعنى الكلى - الخاصين باصطلاح الأيديولوجيا يمثلان تيارين متميزين للتطور التاريخى ، إلا أن الملاحظة الأساسية التى يبديها مانهايم هى أن معظم الدراسات الخاصة بالأيديولوجيا المبنية على الخلفية التاريخية لا تصل إلى مستوى التحليل العلمى ، وإنما تكتفى بالأمثلة والقرائن التاريخية[2] . أو حتى أكثر الخصائص عمومية، فى هذا السياق استشهد مانهايم بإسهامات نخبة من العلماء أمثال ماكس فيبر وجورج لوكاش .

ويذهب مانهايم إلى إمكانية اعتبار عدم الثقة والشك الذى يبديه الناس إزاء ما يقوله المعارضون فى مراحل التطور التاريخى رائداً مباشراً لمعنى الأيديولوجية. وللوصول إلى تفسير أيديولوجى مقبول يجب عدم إلقاء مسئولية الخداع والغش والمخالفة على عاتق الأفراد، وعدم عزو الشرور والآثام التى يرتكبونها إلى مكرهم

---

(1) د. السيد عبد العاطى ، علم اجتماع المعرفة ، ص 55 .

(2) كارل مانهايم ، المرجع السابق ، ص 133 .

السيىء، وضرورة السعى بوعى ويقظة تامة للكشف عن مصادر كذبهم فى العوامل الاجتماعية ، بمعنى أخر يرى مانهايم ضرورة اعتبار الوضعية الاجتماعية التى يعيش فيها الفرد هى المصدر الأول لتلك الأنماط السلوكية الملتوية كالغش والكذب، وغيرها، وليس الفرد ذاته ، فالمفهوم الخاص للأيديولوجيا إذن يشير إلى مجال من الأخطاء النفسية فى طبيعتها التى تختلف جذريا عن الخداع والغش المتعمدين على أساس أنها ليست مقصودة ، وإنما تنفجر حتما وبدون قصد من بعض العناصر السببية الحاسمة .

ولا شك -طبقا لرؤية مانهايم- أن هذا المفهوم الحديث للأيديولوجيا يقترب كثيرا من مفهوم (الأوهام) الذى استخدمه بيكون[1] للإشارة إلى مصادر الخطأ والزلل، بالإضافة إلى أن الاعتراف بأن المجتمع والتقاليد قد تصبح مصادر للخطأ والزلل هى حقيقة يؤكدها علم الاجتماع[2] .

ولا يدعى مانهايم وجود علاقة فعلية وواقعية بين الأوهام والمفهوم الحديث للأيديولوجيا يمكن تعقب جذورها مباشرة فى تاريخ الفكر، ولكنه يشير إلى إسهامات مكيافيللى وهيوم فى الربط بين الاختلافات فى آراء الناس ووجهات نظرهم، والاختلافات الناجمة عن مصالحهم، تلك الإسهامات التى قادت العالم الغربى فى مرحلة التنوير عبر إرساء الأسلوب العقلانى فى التفكير الذى بالرغم من عدم اكتماله فى تلك المرحلة، إلا أنه كانت له إيجابياته فى مراحل تالية فى الكشف عن المعنى الأصيل لرأى من الآراء أو لعبارة معينة تخص الأكاذيب وراء تمويه الألفاظ[3] ، وهو الاتجاه الذى أصبح واضح المعالم والسمات فى عصرنا .

يؤكد مانهايم على أن المفهوم الكلى للأيديولوجيا لم ينبثق على الإطلاق من

(1) د. ماهر عبد القادر محمد ، المنطق الاستقرائى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1979، ص 125.

(2) كارل مانهايم ، المرجع السابق ، ص 134 .

(3) ناصيف نصار ، مطارحات للعقل الملتزم ، دار الطليعة ، بيروت ، 1986 ، ص ص 27-28 .

مواقف الشك والريبة ، تلك المواقف التى عدت بمثابة حجر الزاوية فى الانبثاق التدريجى للمفهوم الخاص بالأيديولوجيا، إذ أن فى حالة المفهوم الكلى للأيديولوجيا يتطلب الأمر اتخاذ المزيد من الخطوات الأساسية قبل أن تنطلق الميول المتعددة للفكر وتتحرك بنفس الاتجاه العام، والتى يمكن أن توحد فى مفهوم كلى للأيديولوجيا. ولقد قامت الفلسفة بدور واضح فى هذه العملية، تحديداً فى ترجمة التغيرات الاجتماعية المستمرة وتغييرها فى العالم المعاصر وتفسيرها ، ذلك العالم الذى لا يجب تجميد النظر تجاهه ، بل يجب أن ننظر إليه فى حالة مستمرة من التغير والتدفق فى سلسلة من المنازعات التى تبرز للوجود من طبيعة العقل واستجاباته وردوده لإعادة بناء العالم المتغير باستمرار .

ويستطرد مانهايم بأن ظهور المفهوم الكلى للأيديولوجيا قد ظهر مرحلياً على مستويين ، أولهما النظرية العقلية الخاصة بالأفكار (نوولوجيا) ، وثانيهما فلسفة الوجود (أنطولوجيا)[1] .

ويذهب مانهايم إلى أن الخطوة الأولى فى هذا الاتجاه قد تضمنت بصورة أو بأخرى فلسفة الوجدان، حيث أُعتُبِرَت الفرضية القائلة بأن الوجدان عبارة عن وحدة تتألف من عناصر منسجمة و متناسقة يتم من خلالها إخضاع المشكلة المنهجية للبحث والاستقصاء وقد نبع ذلك الأساس من أن فلسفة الوجدان قد وضعت تنظيم الخبرة موضعاً فى عالم شديد الاختلاف يسوده الغموض والإبهام والاضطراب ، تلك الفلسفة التى كانت وحدها مؤكدة ومضمونة بوحدة الذات المدركة وملاحظتها .

وفى هذا الإطار فإن الذات لا تعكس النمط البنائى للعالم الخارجى فحسب، وإنما أيضاً ، وهو الأهم ، أنها فى مجرى خبرتها بالعالم تطور تلقائياً القضاء على وحدة فلسفة الوجود الموضوعى (الأنطولوجيا) الخاصة بالعالم ، أن بذلت محاولة

(1) كارل مانهايم : الأيديولوجيا والطوبائية ، ص ص 137– 145 .

الإحلال وحدة تفرضها الذات المدركة ، ومن ثم فإنه بدلا من الوحـــدة الموضوعيـــة والأنطولوجية ظهرت الوحدة الذاتية للذات ، أى الوجدان فى ذاتـــه conscious in itself فى عصر التنوير . ومنذ ذلك الحين صار العالم عالما قائما وموجودا بالإشـــارة إلى العقل الواعى ، كما أضحى النشـــاط العقلى للذات هو الذى يقرر الشكل الـذى يظهر به العـــالم، وهذا ما يؤلف ـــ طبقا لرؤية مانهايم — مفهوما كليا للأيديولوجيـا ولو أنه لا يزال خاليا من مضامينه الاجتماعية والتاريخية [1] .

وعلى هذا الأساس تم إدراك وحدة بنائية ، ولم يعد الأمر - كما كان سابقا- مجرد تجميع لأحداث ووقائع منعزلة ومنفصلة فإن النظام الموضوعى بـــدأ بالانهيـــار تاركا وراءه الفوضى والاضطراب حينما كان مرتبطا بكليته بذات ، ولم تكن الـذات فى هذه الحالة فردا معينا باديا للعيان ، وإنما كانت بالأحرى وهم وخرافة متمثلـــة فى الوجدان فى نفسه . وبناء على ذلك فإن المستوى النظرى العقلى الخـــاص بالأفكـــار (النوولوجى) يختلف اختلافا حادا عن المستوى النفسى ، وإلى هذا الحد يخلص مانهـايم إلى أن المذهب النظرى العقلى القائم على مبادئ آمن بها سلفا قد أنحل مـــن جـــراء اعتباره العالم قائما ومستقلا عنه بشكل محدد وثابت ، وقد كانت تلك هى المرحلـــة الأولى فى تطور المفهوم الكلى للأيديولوجيا .

أما المرحلة الثانية فى تطور المفهوم الكلى للأيديولوجيا فقد تم الوصول إليـــها حينما عكف رجال الفكر على إيجاد معناه فى بعده التاريخى ، ويشيد مانهايم فى هـــذا الخصوص بإسهامات الفيلسوف الألمانى فريدريك هيجل عبر إرسائه فكرة أن العـــالم وحدة يمكن إدراكها بالرجوع إلى الذات الواعية المتيقظة ، وأن هذه الوحدة تتحـــول تاريخيا بصورة مستمرة ومتواصلة ، وأنها تميل إلى إعادة مستمرة للاحتفاظ بتوازنـــها، ولكن على مستويات أعلى لقد كانت الذات فى عصر التنوير حاملة لوحدة الوجـدان

---

[1] المرجع السابق، ص 146.

بوصفها تجريدا كليا متساميا ومتفوقا حتى على المواضع الاجتماعيـــة ذات الوجـــود الحقيقى ، ومن ثم كان الوجدان فى نفسه يظهر مفهوم الروح الجماعية لتعـــبر مـــن الوجهة التاريخية عن العناصر المختلفة التى يتألف منها الوجدان ، والتى جمعها وألـــف بينها الفيلسوف هيجل وصاغها ووضعها فى إطـــار مفـــهوم روح العـــالم (world Spirit)[1] .

إن فكرة روح العالم مستمدة فى أصلها من فلسفة هيجل، وهذا ما يفسره لنـــا الدكتور على عبد المعطى بقوله إن "الدولة مظهر كلـــى فى الأرض ، والتـــاريخ لا يتناول الا الشعوب التى شكلت دولا ، فيعنى بالأساس الروحى لكل دولة بالدرجـــة الأولى . وأن من يتأمل فى سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعا لعقل عام، فمـــا تـــاريخ العالم الا عملية عقلية، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التى تتخذهـا تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها، وكل شعب يعلـــو إلى المجد والقوة انما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة"[2]

هذا النموذج الفلسفى ينتج بكل وضوح من زيادة الاهتمـــام المباشـــر بـــالآراء والأفكار الصاعدة التى تنبثق عن عملية تبادل العلاقات الاجتماعية وإندماج التيـــارات التاريخية – السياسية للفكر وتلاحمها مع بعضها البعض فى حقل الفلسفة ، ولم تعـــد خبرات الحياة اليومية بعدئذ ، على كل حال ، مقبولة على أساس قيمتها الظاهريـــة البادية للعيان ، وإنما ينظر إليها فى ضوء مضامينها التى يرجـــع بهـــا إلى أصولهـــا فى الفروض التى تم التسليم بها مسبقا، بيد أنه لم يفت مانهايم الإشارة إلى أن طبيعة العقـــل المتغيرة تاريخيا لم تسهم الفلسفة فى الكشف عنها إسهاما كبيرا مثل تغلغل الاســـتبصار السياسى فى الحياة اليومية . ويستدل مانهايم على ذلك بأن رد الفعل الـــذى أعقـــب

---

(1) عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 1965، ص ص 128= 129 ،

(2) د.على عبد المعطى، د. محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار المعرفـــة الجامعيـــة، الإســـكندرية، 1984 ص228.

الفكر اللاتاريخى الذى ساد مرحلة الثورة الفرنسية قد بعث الحياة ، وأوجد حافزا جديدا للتطلع التاريخى ، حيث لم يكن الانتقال من عالم الذات المجرد الشامل الموحد (الوجدان فى نفسه) إلى الذات فى إطار واضح وثابت (روح الجماعة) إنجازا فلسفيا بقدر ما كان تعبيرا لتحول حدث فى أسلوب الاستجابة للعالم فى كل حقول الخبرة[1] . وفى هذا المضمار يحيل مانهايم الباحثين إلى تتبع جذور هذا التغير إلى الثورة التى اندلعت فى المشاعر الشعبية خلال الحروب النابليونية و بعدها ، عندما تأججت فعلا المشاعر القومية . ويضيف مانهايم أنه مهما بعدت الجذور التاريخية والوقائع والأحداث الماضية لكل من التطلع التاريخى وروح الجماعة ، فإنها لا تعيب ولا تنقص من صحة هذه الملاحظة .

ويرى مانهايم أن الخطوة الأخيرة التى ساهمت فى خلق المفهوم الكلى للأيديولوجيا قد نبعت أيضا من العملية الاجتماعية - التاريخية ، وذلك حين حلت الطبقة محل الجماعة أو الأمة انطلاقا من أن بناء المجتمع والأشكال العقلية المطابقة له تختلف باختلاف العلاقات والروابط القائمة بين الطبقات الاجتماعية .

وإذا كانت روح الجماعة قد حلت تاريخيا محل الوجدان ، فإن مفهوم الوجدان الطبقى ، أو بمعنى أدق أيديولوجية الطبقة قد حل محل روح الجماعة تطور هذه الأفكار يتبعه اتجاه ذو جانبين لدى مانهايم ، توجد فى الجانب الأول عملية تركيبية موحدة ومتكاملة، بواسطتها يعد مفهوم الوجدان مركزا موحدا فى عالم مليئ بالاختلافات غير المحددة . وفى الجانب الثانى توجد محاولة دائبة دائمة لجعل المفهوم الموحد أكثر مرونة. والنتيجة التى توصل إليها مانهايم من هذا الاتجاه الثنائى ذى الجانبين أنه عول على مفهوم يختلف باختلاف المراحل التاريخية والأمم والطبقات الاجتماعية بدلا من وحدة الوجدان الأسطورية، والتى لم يتم البرهنة عليها من الوجهة العملية ولا يحدها زمان .

(1) جورج ليشتهايم ،مفهوم الأيديولوجيا ، دراسات فى فلسفة التاريخ ، نيويورك ، هاربر ، 1965، ص ص 150 –154.

ويؤكد مانهايم أن المفهوم الأخير الذى اختاره للوجدان يتيح بصورة أكثر كفاءة إمكانية الإحاطة بالواقع التاريخى وإدراكه، وعبر هذا المفهوم يخرج مانهايم بنتيجتين :(2)

أولهما : عدم إمكانية معرفة الشئون البشرية بمعزل عن العناصر التى تتألف منها، بمعنى عدم إمكانية تفسير أية حقيقة أو حادثة فى مرحلة تاريخية إلا بالرجوع إلى معناها، الذى بدوره يرجع إلى معنى آخر . وبناء على ذلك يكمن مفهوم الوحدة وتبادل العلاقات بين عناصر المعنى فى مرحلة تاريخية دائما وراء تفسير تلك المرحلة تاريخيا .

ثانيهما : أن نظام العلاقات المتبادلة بين العناصر المؤلف بينها فى المعنى يختلف فى كل أجزائه وفى جملته من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى ، والنتيجة المترتبة على ذلك أن تصبح إعادة تفسير ذلك التغير المتواصل المنسجم فى المعنى موضع اهتمام كبير من قبل العلوم التاريخية الحاضرة .

ويخلص مانهايم إلى أنه بالرغم من أن هيجل قد ساهم إلى حد كبير فى تأكيده على ضرورة توحيد العناصر المختلفة التى يتألف منها المعنى وتكاملها فى خبرة تاريخية معينة، فإنه اتبع منهجا تأمليا صرفا فى حين أنه قد آن الأوان لترجمة ذلك المعنى أو المفهوم الاستدلالى إلى بحث تجريبى(1) ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان التحليل يقتضى التفرقة بين المفهومين الخاص والكلى للأيديولوجيا إلا أن كليهما يقترب جدا من المفهوم الآخر، ومن ناحية ثالثة أن المحاولات الأولى التى كانت ترمى إلى كشف مصادر الخطأ والزلل كانت تكفى على المستوى السيكولوجى فقط ، حيث تكتفى بإيضاح الجذور الشخصية الذاتية لكل أنواع التميزات العقلية ، أما الآن

---

(2) مانهايم ، المرجع السابق ، ص ص 143-145.

(1) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ذكره ، ص ص 128 — 130.

فقد صار الإفشاء واضحا منذ شن الهجوم على مستوى النظريـــة العقليـــة لـــلآراء والأفكار (النوولوجية) والتثبيت والتأكد من نظريات المعارض قد تقوض بالكشـــف عن ألها مجرد وظيفة لوضعية اجتماعية سائدة ومسيطرة سيطرة عامة ، وتلك نقلـــة نوعية بعيدة فى تاريخ أساليب الفكر .

والشكل الأساسى الذى يقر به مانهايم من خلال تبنيـــه للمفـــهوم الكلـــى للأيديولوجيا يتمحور حول (الوجدان الكاذب) الذى يجب تخليصه من ربقة الأجـــزاء التفصيلية التى قد تحرق وقد تشوه ، وحين يتـــم ذلـــك يكـــون المفـــهوم الكلـــى للأيديولوجيا قد اكتسب أهمية خاصة وكفاءة لفهم الحياة بوجه عام .

الأحكام الميتافيزيقية ومفهوم الأيديولوجيا عند مانهايم :

توصل مانهايم إلى أن الاستقصاء التاريخى والاجتماعى تسيطر عليه وجهة النظر اللاقيمية التى يتفرع منها اتجاهان وبديلان ميتافيزيقيان مهمان يحل الاختيار بينـهما فى الوضعية الحاضرة على الشكل التالى : يمكن قبول الطابع الانتقالى للحادثة أو الواقعـــة التاريخية بوصفها حقيقة حين يعتقد الفرد أن مايهمه فى الواقع لا يكمن ولا يســتقر فى التغير نفسه ، ولا فى الحقائق التى تؤلف ذلك التغير، وبناء على وجهة النظـــر هـــذه يضحى كل شئ طارئا ومؤقتا، وكل مضامين المعانى و تفاسيرها التى تعزى فى العـــادة إلى الأحداث التاريخية يمكن تجاهلها وعدم الاكتراث بها ، بينما تكمن الحقائق النهائية والدائمة وراء تعدد التفصيلات وكثرتها ، وتحديد ذلك التعدد الذى ينبثق منه التعاقب التاريخى المنظم .

وينتقد مانهايم بحدة التفسير الصوفى القائم على الحدس والإلهام الـــذى يفســـر بوجود حقائق وقيم تسمو وتتفوق على عاملى الزمان والمكان، لكون الصوفيـــين لم يستطيعوا البرهنة على صحة ادعاءاتهم فرغم قبول طرحهم بـــأن النظـــام اليومـــى للأحداث والوقائع كشئ ثابت ومستقر للحقيقة ، و لكن من الممكن عـــدم قبـــول

قولهم بأن الأحداث الشاذة غير المألوفة هى بمشيئة الله وحكمه القاهر[1]. كذلك ينعى مانهايم مذهب التقاليد لتحجره وجموده فى تبنيه أسلوب واحد لتفسير الأحداث وشرحها بالرغم من عدم استقرار الواقع و تغيره المستمر . من الجهة الثانية يوجد أسلوب منهجى بديل قد يؤدى إلى البحث التاريخى والاجتماعى أيضا، ينتج من وجهة النظر القائلة بأن التغيرات التى تحدث فى العلاقات القائمة بين الوقائع والأفكار ليست نتيجة لتخطيط إرادى أو تصميم تعسفى ، وإنما يجب اعتبار تلك العلاقات فى آنيتها و فى تعاقبها التاريخى"[1] كما لو أنها تتبع شيئا من النسق والاضطرار الضرورى الذى ولو أنه ليس حديثا طارئا وسطحيا، إلا أنه موجود ولا يمكن أنه يفهم ويفسر .

ويرى مانهايم أننا حين نعرف المعنى الداخلى للتاريخ ندرك حقيقة عدم وجود مرحلة دائمة ومطلقة فى التاريخ ، حينئذ لا نقف عند حدود عدم الاكتراث الذاتى التصوفى للتاريخ بوصفه تاريخا محضا .

وبالرغم من إمكانية تقبل الفرد حقيقة أن الحياة للبشر عبارة عن شئ يفوق ما قد تم كشفه فى أى مرحلة تاريخية أو إظهاره فى أية مجموعة من الظروف الاجتماعية فإنه لا يزال حقلا أزليا روحانيا يقع فيما وراء الإطار التاريخى الذى لم يتم تعميقه كليا فى التاريخ نفسه ، والذى يسكب معنى فى التاريخ ومعنى فى الخبرة الاجتماعية .

ويدعو مانهايم إلى ضرورة عدم حصر وظيفة التاريخ فى أن يكون سجلا يدون فيه ما ليس من شئون الإنسان ، بل الأحرى بنا أن تعتبره إطارا يعبر فيه الإنسان عن طبيعته الأساسية، ولكنه يشير إلى وجوبية نقل الفكرة القائلة بأن العنصر الذى يفوق الوصف الواقعى الذى يدعو إليه الصوفيون لابد أن تكون له بالضرورة علاقة بالواقع الاجتماعى والتاريخى"[2] . ويسلم مانهايم بأن العوامل التى تصوغ الواقع الاجتماعى

---

[1] مانهايم ، المرجع السابق ، ص 172 .

(1) نفس المرجع ، ص 173 .

(2) نفس المرجع ، ص 174 .

التاريخى تقرر أيضا بوجه ما مصير الإنسان . وطبقا لمانهايم قد لا يكون من الممكن الكشف عن العنصر الصوفى القائم على الذهول والغيبوبة والنشوة فى الخبرة البشرية، أو التعبير عنه بصورة مباشرة ، كما لا يمكن نقل معناه نقلا عاطفيا فكريا كاملا، وأنه يكشف عنه بالرجوع إلى ما يترك من آثار فى مسيرة التاريخ .

ومن ثم ، على خلاف وجهة النظر الصوفية التى تغفل كل الدروس المهمة التى يقدمها التاريخ ، ولأن اهتمامها ينصب على الحياة فيما وراء هذه الدنيا يجب أن تتبع دراسة التاريخ الفكرى منهجا لتمحيص تعاقب الظواهر وتعايشها، وليس لمجرد كونها علاقات طارئة ومؤقتة ومصادفة، وأن تسعى للبحث فى المركب التاريخى المعقد الدور الذى يقوم به كل عنصر والأهمية التى يتميز بها والمعنى الذى يتضمنه ، لأننا إذا استطعنا اتباع هذه الطريقة من المنهج الاجتماعى لدراسة التاريخ بنجاح وبمعزل عن القواعد التأملية المقررة نكون قد وصلنا إلى علم يضع بين أيدينا تكتيكا اجتماعيا نفيد منه فى تشخيص حضارة أية مرحلة .

وفى هذه النقطة يختتم مانهايم شرحه بأن الهدف من تحليله النماذج المختلفة للأيديولوجيا ليس إلا إحصاء الحالات غير المترابطة الاصطلاح فى قائمة ، وإنما إلى عرض معانيها المتغيرة فى مقطع عرضى الوضعية الاجتماعية، إذ طبقا لوجهة نظره فإن منهجا كهذا يسعى إلى تشخيص معالم وعناصر مرحلة تاريخية قد يبدأ لا قيميا، ولكنه أخيرا سوف يتخذ موقفا قيميا[1] . والانتقال من وجهة النظر القيمية منذ البداية يقتضى حقيقة أن التاريخ كتاريخ لا يمكن معرفته وإدراكه إلا إذا تم تأكيد بعض مظاهره فى تناقضها وتعارضها مع المظاهر الأخرى . ويؤمن مانهايم بإمكانية اعتبار هذا الاختيار وهذا التأكد لمظاهر معينة من البناء الكلى للتاريخ خطوة أولى فى الاتجاه الذى يؤدى فى النهاية إلى منهج قيمى وإلى أحكام ميتافيزيقية مجردة .

(1) محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية ، مرجع سابق ، ص ص 78 –89 .

ثالثا : من النظرية الأيديولوجية إلى علم اجتماع المعرفة

أظهر كارل مانهايم تقديره للماركسية لكونها اكتشفت مفتاحا ومنهجا للمعرفة، ولكنه يعترض على أطروحة أن التكوين الكامل للفكرة هو إنجاز لفئة اجتماعية بعينها أو أن يكون مرتبطا بصورة استثنائية بمكانة اجتماعية واحدة ، أو بمركز ثقافى واحد، انطلاقا من أن العملية التى يكون المنهج الأيديولوجى شائعا وعاملا بموجبها، تجرى أمام سمعنا وبصرنا، ولكنها عرضة للملاحظة التجريبية[1] . ومن ثم يرى مانهايم أن مفهوم الأيديولوجى كأسلوب جديد للمعرفة يتضمن ليس فقط تغييرا فى الدرجة فى ظاهرة معينة، وإنما يتضمن أيضا تغييرا فى النوع و (الكيف) . وبهذا تحصل كلمة أيديولوجيا على معنى جديد تماما هو ما ينسف كل العوامل السابقة التى بحثها فى تحليله التاريخى الواقع على معنى مختلف، ومن هنا يعترف مانهايم بأن نظريته للوجود (الأنطولوجيا) ، ونظريته للمعرفة التقليدية قد انقلبتا رأسا على عقب . وعلى هذا الأساس قرر مانهايم إخضاع كل بناء الوجدان والفكر إلى التحليل الدقيق من وجهة نظر الابستمولوجيا العلمية، أو ما يطلق عليه نظرية المعرفة العلمية، أو ما يعرفه علماء الاجتماع باسم علم اجتماع المعرفة .

وفى هذا السياق يبنى مانهايم وجهة نظره هذه على أنه مادام الفرد لا يضع المكانة الاجتماعية التى يشغلها على طاولة التشريح، ولا يستفسر عن الأسس المادية لتلك المكانة، وإنما يعتبرها مكانة مطلقة، ويفسر آراء المعارضين له وأفكارهم بكونها مجرد وظيفة للمكانات والمراكز الاجتماعية التى يحتلونها، حيث إنه فى هذه الحالة يكون قد استخدم المفهوم الكلى للأيديولوجيا طالما أن الفرد وهو بصدد تحليله بناء عقل المعارض قد اهتم بكليته، وليس بمجرد الإشارة إلى بعض الفروض المنعزلة. ويضيف مانهايم أنه لما كان الفرد فى حالة كهذه يهتم بتحليل اجتماعى لأفكار

[1] Political Theory and Ideology, Edited by, Y. N. shkkar , The Macmillan Company , New York, collier- Mocmillan Limited , London , pp. 9 - 10

المعارض فمن المستحيل أن يذهب إلى ما وراء ذلك ، أو بمعنى آخر التكوين الخاص المحدد للنظرية ، وعلى النقيض من هذا التكوين الخاص فإن الشكل العام للمفهوم الكلى للأيديولوجيا الذى استعمله المحلل عندما كانت له الشجاعة الكافية لإخضاع وجهة نظر المعارض ووجوه النظر الأخرى فى ضمنها وجهة نظره الخاصة إلى التحليل الأيديولوجى .

إن مانهايم يؤكد على أنه من الصعوبة بمكان تحاشى التكوين العام للمفهوم الكلى للأيديولوجيا، ومن ثم فإن أفكار كل الأحزاب وآراءها فى كل المراحل ذات الطابع الأيديولوجى، حيث من النادر جدا وجود رمز فكرى واحد قائم بذاته لم يتغير فى مسيرة التاريخ لم يتخذ حتى الوقت الحاضر أشكالا متعددة .

ونتاجا لظهور التكوين العام للمفهوم الكلى للأيديولوجيا تتطور النظرية البسيطة للأيديولوجيا إلى نظرية فى المعرفة العلمية، أى علم اجتماع المعرفة، فما كان يعتبر سلاحا فكريا بأيدى حزب معين قد تحول إلى منهج للبحث فى التاريخ الاجتماعى والفكرى عامة، وهكذا يصبح أحد أهم وظائف التاريخ الاجتماعى للفكر تحليل كل العوامل التى تسهم فى الوضعية الاجتماعية القائمة فعلا وواقعا، والتى قد تؤثر فى الاتجاهات الفكرية دون أى اعتبار لغرض معرفة التحيزات والتغيرات الحزبية ، والمغزى الأساسى من هذا التاريخ الموجه توجيها اجتماعيا للأفكار والآراء أن يجهز الناس بوجهة نظر منمقة ومصوبة عن العملية التاريخية كلها، ولعل هذا ما يعطى المعنى الجديد لمفهوم الأيديولوجى مصداقية، ويتفرع على هذا المعنى الجديد للأيديولوجيا منهجان بديلان للبحوث الأيديولوجية:[1]

الأول : عكوف الإنسان على كشف العلاقة المتبادلة، حيثما وجدت، بين وجهة النظر الفكرية التى يؤمن بها، والمكانة الاجتماعية التى يشغلها، ويشمل ذلك

---

[1] مانهايم ، الأيديولوجيا والطوباوية ، المرجع السابق ذكره ، ص ص 156ـــ163 .

رفض كل قصد يتوخى أن يكشف عن وجوه النظر التي يكون الإنسان على خلاف معها. وفي محاولة الإنسان عرض أوجه النظر الأخرى فإنه يضطر إلى إظهار وجهة نظره إلى الوجود منزهة من كل خطأ ومطلقة ، وهو أسلوب يجب أن يتحاشاه كليا إذا أراد القيام باستقصاء خاص خال من الأحكام القيمية .

الثاني : المنهج الذى يمكن من خلاله الجمع بين التحليل اللاقيمى ، والنظرية المحدودة للمعرفة (الإبستمولوجيا) . وعلى ضوء هذا المنهج يوجد حلان مميزان للمشكلة الخاصة بالمعرفة الحقيقية الموثوق بها ، أولهما: مذهب النسبية Relativism ، وثانيهما: مذهب العلاقة Relationism .

وتعتبر النسبية نتاجا للمنهج الاجتماعى التاريخى الحديث الذى ينهض على أن كل الفكر التاريخى مرتبط بالمكانة المقررة الثابتة التي يشغلها المفكر في حياته، ولكن النسبية توحد وتجمع بين هذا الاستبصار والتأمل الاجتماعى التاريخى وبين نظرية المعرفة القديمة التي كانت تغفل أحيانا العلاقة المتبادلة بين ظروف الوجود وأسلوب الفكر، ومن ثم أقيمت على نماذج ثابتة ومستقرة يمكن أن توضح بالفرض 2 × 2 =4. وقد أدت هذه النماذج إلى رفض كل أشكال المعرفة المعتمدة على وجهة النظر الذاتية، والوضعية التي يشغلها المفكر ، والتي كانت لهذا السبب نسبية[1]. ولكن السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو: ما الحل إذا أردنا أن نحرر أنفسنا من هذا المذهب النسبى ؟

يجيب مانهايم بأن ذلك يتطلب السعى بمساعدة نظرية المعرفة العلمية لإدراك النزاع القائم بين نموذج انتقالى لنظرية المعرفة من الوجهة التاريخية، وليس نظرية المعرفة في أى معنى مطلق ، وبين نموذج الفكر الموجه نحو الوضعية الاجتماعية. ويضيف مانهايم أنه مادامت نظرية المعرفة متشابكة تشابكا وثيقا في العملية الاجتماعية ، مثلها مثل تفكيرنا كله، فإنها ستحقق تقدما إلى المدى الذى تسيطر فيه على كل المضاعفات

---

[1] نفس المرجع ، نفس الصفحات .

التي تظل من البناء المتغير للفكر .

أما العلاقة فهي ضرورة لأية نظرية حديثة للمعرفة ، ونقطة البداية عند مانهايم في هذا السياق هي النظرية القائلة بوجود مجالات للفكر لا يمكن فيها إدراك الحقيقة المطلقة مستقلة عن قيم الذات ومكانتها، ولا صلة لها مطلقاً بالقرينة الاجتماعية. ويضرب مانهايم مثلاً لذلك بأنه لا يستطيع أحد أن يصوغ فرضاً عن الموضوعات التاريخية مثل 2×2= 4 ، على أساس أنه ما يمكن إدراكه في تاريخ يمكن أن يحدد بالرجوع إلى المشكلة ، والتراكيب النظرية التي تظهر في التغيرات المتدفقة المستمرة التي تمر بها الخبرة التاريخية .

ويذكر مانهايم أننا حال اعترافنا بأن كل المعرفة التاريخية تمثل معرفة علاقية، وأنه يمكن تحديدها والتعرف عليها بالرجوع إلى المكانة التي يشغلها الباحث الاجتماعي القائم بالملاحظة فقط ، فإن ذلك يغرقنا في مستنقع التمييز بين ما هو حقيقي وما هو كاذب، ولذا لا يجب أن يحدونا الأمل في الكشف عن الحقيقة بصورة مستقلة عن مجموعة المعاني المقررة تاريخياً واجتماعياً . ولا شك أن هذا ، وإن كان لا يشكل وصولاً إلى حل للمشكلة عند مانهايم ، يمثل أحسن تحديد للمشكلات الواقعية التي تبرز إلى الوجود بأسلوب خال من كل القيود .

ويميز مانهايم بين نموذجين من مناهج البحث الأيديولوجي يظهر أنهما فوق مستوى المفهوم الكلي العام للأيديولوجي:[1]

(1) المنهج المتحرر من الأحكام القيمية .

(2) المنهج الخاص بنظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا) .

وبناء على ذلك يرى مانهايم وجوب البحث عن المفهوم الكلي العام اللاقيمي للأيديولوجيا في الدراسات التاريخية أولا ، بحيث لا تطلق الأحكام القيمية مؤقتا،

---

(1) مانهايم : نفس المرجع ، ص 158.

والغرض تبسيط المشكلة عن صحة الأفكار والآراء التي لازالت قيد البحث. يقتصر هذا المنهج نفسه لكشف العلاقات القائمة بين بعض الأبنية العقلية ووضعيات الحياة التي لا توجد فيها. ويرى مانهايم كذلك ضرورة طرح التساؤل حول كيفية أن يسبب نموذج معين لو ضعيه اجتماعية ظهور تفسير معين، ولذلك فهو يرى ضرورة النظر إلى العنصر الأيديولوجي فى الفكر البشرى على أساس ارتباطه بالحياة التي يعيشها المفكر، بناء على وجهة النظر هذه يظهر الفكر البشرى ليس فى فراغ اجتماعى، ولكن فى وسط اجتماعى محدود . بل ويذهب مانهايم إلى أبعد من ذلك مكرسا ضرورة عدم اعتبار المفهوم القائل بأن لكل فكرة أصولها المتعلقة فى البناء الاجتماعى مصدرا للخطأ و الزلل ، خاصة و أن هذا البناء الاجتماعى يقدم فرصة أعظم لكشف معنى وجهة نظر معينة أو مجموعة من المفاهيم نظرا لاتصالها الوثيق بهذا الواقع .

وتتجلى المهمة الأساسية التي تضطلع بها دراسة الأيديولوجيا الساعية إلى التحرر من كافة القيم الخلقية فى معرفة مدى ضيق كل وجهة نظر فردية، والعلاقات المتبادلة بين المواقف الغريزية فى العملية الاجتماعية الكلية ، والمشكلة الأساسية التي تواجهنا فى هذا الخصوص هى كيفية ارتباط بعض وجهات النظر فى تاريخ الفكر كله بأشكال الخبرة التي تتبع جذور العلاقات المتبادلة الصميمة بين الاثنين فى مسيرة التغير العقلى والاجتماعى. والمثال الحى على ذلك أننا فى مجال الأخلاق لا يجب أن نكتفى بإظهار التغيرات المتواصلة المستمرة فى السلوك البشرى ونقف عندها فقط، بل علينا أن نتجاوزها إلى معرفة المعايير المتغيرة باستمرار، والتي بواسطتها نطلق أحكاما على هذا السلوك، ومن خلال ذلك يمكننا الوصول إلى استبصار أعمق فى المشكلة إذا استطعنا أن نظهر أن علم الأخلاق و أخلاقيات المجتمع مقرران ومشروطان بوضعيات اجتماعية محدودة ، وأن المفاهيم الأساسية مثل الواجب و الأثم والذنب والخطيئة لم تكن موجودة دائما ، ولكنها ظهرت إلى الوجود بوصفها علاقات وارتباطات لوضعيات اجتماعية معينة .

ويؤكد مانهايم على أن التفسير التاريخى لمضامين السلوك لم يعد مقبولا على الإطلاق لأنه يؤكد استباق الأشكال الأزلية للقيم، والاحتفاظ بمجموعة شكلية من المقولات والمعطيات ، وأن الفضل فى التمييز بين المضامين والأشكال فى الخلق يؤول بالدرجة الأولى إلى ما قدمه المنهج التاريخى الاجتماعى من إضافة علمية جعلت من الصعب جدا اعتبار القيم المعاصرة مطلقة [1] . وفى هذا الإطار من الضرورى أن تذكر الحقيقة المكرسة ، لأن الحديث عن الحياة الحضارية والاجتماعية فى إطار القيم هو نفسه موقف يطبع عصرنا الذى نعيش فيه بطابع خاص .

لقد توصلنا اليوم إلى حقيقة جوهرية مفادها أن الظروف الموجودة فى أساليب الفكر لا تقتصر على المراحل التاريخية المختلفة ، وأنها تبدو كذلك فى حضارات مختلفة ، وأنها تظهر لنا بأن محتوى الفكر أو مضمونه لا يتغير وحده فقط ، وإنما يتغير أيضا بناء المقولات والمعطيات ، وإذا كان من الصعب جدا - منذ فترة زمنية وجيزة- تقيد الفرضية القائلة بأن أساليب الفكر المسيطرة فى مرحلة تاريخية معينة تزول لتحل محلها مقولات جديدة، حين تتصدع القاعدة الاجتماعية التى تقوم عليها الفئة — أو أن تلك القاعدة تتحول تحت تأثير التغير الاجتماعى ، فإن علم اجتماع المعرفة يتوخى الوصول إلى مستوى عال من الدقة والضبط، حيث لا يكون الترابط فى متحولات المعانى التى تحدث بهذا الوضوح فى أى حقل آخر من حقول الحضارة لأن الفكر فهرس حساس للتغير الاجتماعى والحضارى.

وأخيرا ، يعول مانهايم على أن الاختلاف فى معانى الكلمات والمضامين المتعددة لكل مفهوم الاستقطابات لمخططات الحياة المتناقضة ينعكس فى تلك الألوان المختلفة للمعانى، وأننا لا نصادف فى أى حقل من حقول الحياة الاجتماعية ارتباطا يقينيا يمكن تتبع جذوره بوضوح وحساسية للتغير، وتأكيدا متباينا كما هو الحال فى معانى الكلمات، حيث الكلمة من جهة والمعنى المرتبط بها من جهة أخرى هما فى

---

(1) Ideologies and Attitudes, Printic Hall ,New Jersey,1979 , pp. 85-89.Bluhm ,W.

الحقيقة عبارة عن واقع جماعى، وأصعب الفروق وأحقها فى نظام الفكر كله تعكس أثرها فى الكلمة الواحدة ، وتظلل المعنى الذى تحمله، فالكلمة تربطنا بكل التاريخ الماضى، وفى نفس الوقت تعكس لنا الحاضر بجملته عندما نبحث فى عملية النقل الفكرى و العاطفى مع الآخرين عن خطوط مشتركة لمعرفة الكلمة التى بواسطتها نستطيع إزالة الفروق فى المعنى[1] . لكن قد تصبح الكلمة - عندما تقتضى الضرورة - أداة فى تأكيد الفروق فى المعنى والخبرات الفريدة لكل فرد ، عندئذ من المحتمل أن تخدم الكلمة أداة لمعرفة الإضافات الأصلية والجديدة التى تظهر فى مسيرة التاريخ الحضارى، وبالنتيجة تضيف فيما لم ترق إلى مستوى الخبرة البشرية من قبل ، وفى كل هذه البحوث يمكن استعمال المفهوم العام والكلى للأيديولوجيا بمعناها اللاقيمى .

رابعا : الواقع السياسى والتحليل الأيديولوجى والمعرفى

شغلت الأيديولوجيا جانبا كبيرا من اهتمام المفكرين السياسيين على مر العصور، إلا أن الفكر المانهايمى قد أضفى عليها طابعا خاصا ، كما سنعرض له حالا.

والراصد لمسارات الفكر السياسى سوف يجد أن كارل ماركس قد ربط بين الأيديولوجيا والطبقة المسيطرة سياسيا باعتبار الأيديولوجيا ستارا تخفى وراءه هذه الطبقة المسيطرة مصالحها[2] . وعلى النقيض من ذلك يرى نيتشه أن القيم الثقافية التى تحوى ضمنها الأيديولوجيا -بالطبع - هى صنيع الضعفاء ، وقد ابتدعوها كقناع لتغطية غلهم ضد الأسياد. فى حين يذهب سيجموند فرويد إلى تحليل الأيديولوجيا على أساس سيكولوجى صرف ، فيؤكد أن شأنها شأن إنتاجات العقل الآخر، فهى تعد بمثابة تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دفع الرغبة الجارفة انطلاقا من الطبيعة الحيوانية للإنسان .

---

(1) مانهايم ، المرجع السابق ، ص 162 .

(2) Karl Marx : L'ideologie Allemande ; Caustes, Paris, 1937 pp. 157- 160.

و مهما كان الأمر، فإن هذه القضايا سالفة الذكر تحتوى على بنية مشتركة مستمدة مما يعرف بمشروع فلسفة الأنوار، إذ الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستمر حقيقة باطنية ، وفى هذا الستر ذاته تومئ إليها ، وبتأويل ذلك الإيماء نكشف عن الحقيقة المستورة .

إن ماركس قد استعمل ضد الليبرالية (أيديولوجية الطبقة الوسطى) ذلك السلاح الذى ابتدعته هذه ضد أيديولوجية النبلاء والكنيسة، بمعنى آخر فإن ماركس قد عمم النقد الليبرالى، و لم يبق لخصوم الماركسية سوى أن ينهجوا النهج ذاته، ويعمموا المنهج الماركسى ، وقد كانت النيتشوية محاولة من هذا النوع، على الأقل فى وجه من وجوهها[1] . ثم تلى ذلك بجيء الاجتماعيات الألمانية، تحديدا فى الربع الأخير من القرن الماضى ، والتى بدورها استفادت من تلك المحاولة ، ومن محاولات مشابهة، وجعلت من مفهوم الأيديولوجيا مفهوما محوريا لتأسيس علم اجتماع السياسة، وهو مشترك بين الماركسية وخصومها ، كما يبين ذلك الرسم التالى :

المذاهب الأيديولوجية	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد
الفكرة	التقاليد	الأيديولوجيا	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعفون	الإنسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	الفشل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرار الحياة	الطبيعة الحيوانية

فلقد تعلم الألمان المفكرون من نيتشه أن العالم الإنسانى هو عالم القيم، وأنه

[1] Francie Denichal , la lutte ideologue dens la France contenporaine L.G.D.J .Jporis.1982. pp. 9-10

مفصول عن عالم الوقائع . كذلك تعلموا من فرويد وممن سبقوه فى ميدان النفسانيات أن بنية المؤسسات الاجتماعية سير التاريخ .

وبالرغم من أن دافعهم الأساسى كان نقد المذهب الماركسى ، فإنهم تعلموا من ماركس أشياء كثيرة كان أهمها أنه لو لم يربط ماركس الأفكار بهيكل الإنتاج الذى يمكن الإنسان والمجتمع من الاستمرارية لما ظهر إلى حيز النور مشروع دراسة عالم الأفكار والقيم دراسة علمية ، لكن الاجتماعيون يرفضون كون الماركسية علما، ومن ثم ينتقدون الماركسية، سواء بصورة صريحة أو ضمنية، ويرتكز انتقادهم لها على عدد من النقاط المحورية أهمها :

(1) أن النظرية الماركسية فى فحواها مبنية على فرضيات عقلانية فى حين أن العلم نفسه قد فند هذه العقلانية باعتبار أن العقل فى كل الميادين ليس إلا أداة ، كما أن إنتاجاته مسخرة لأهداف خارجة عن دائرته .

(2) أن الماركسية متحيزة ، ففى الوقت الذى تقرر فيه أن الأيديولوجيات كلها طبقية ، لا تطلق هذا الحكم على ذاتها، حيث تدعى أن البروليتاريا طبقة كونية ، بمعنى أنها لا تمثل طبقة جديدة مثل الطبقات السابقة، بل تمثل بوتقة لانصهار كل الطبقات فيها، وهو حكم ميتافيزيقي بالدرجة الأولى حيث يعكس الواقع أن العمال يمثلون طبقة بجانب الطبقات الأخرى ، وليس أدل على ذلك - طبقا لرؤية الاجتماعيين - من أن الأحزاب الاشتراكية الماركسية لا تنفك تدعو العمال للارتفاع إلى مستوى الوعى الطبقى الصحيح، وأن تلك الدعوة تعنى أن الطبقة الكونية هى مثل أعلى وليس واقعيا .

(3) بناء على ما سبق فإن الماركسية تخدم مصالح الطبقة العمالية كما كانت الليبرالية - أيديولوجية الطبقة الوسطى - تخدم الإقطاع فى العصور الوسطى، فالليبرالية والمسيحية ادعت أنها الحقيقة المطلقة ، وكذلك الماركسية ادعت أنها لغز

التاريخ ، وهذا وذاك ادعاءات لا تجبرنا على الاعتراف بأنها الحق . ويضيف الاجتماعيون أنهم بذلك لم يخرجوا عن النهج الذى دعا إليه ماركس فى نقد الليبرالية.

وهكذا فإنه بنقد العقلانية عبر اعتبار البروليتاريا طبقة كالطبقات الأخرى، وبتطبيق نظرية أن الأيديولوجية بمجرد قناع على الماركسية ذاتها ، توصل الاجتماعيون الألمان إلى أن المجتمع السياسى هو ميدان الدعوة المعبرة عن المصالح ، وليس ميدان الحق ، وبذلك فتحوا الباب قدما إلى دراسة علمية موضوعية للسياسة .

وهكذا أيضا لم يعد هناك أصل ثابت يتضمن الحقيقة المطلقة ، ولا يوجد علم مطلق ، ولا مغزى للتاريخ ، ولا لطبقة كونية ، فإن المجتمع مجزأ إلى طبقات وفئات، ولا سبيل إلى إرجاع الطبقات والفئات إلى أصل واحد ، فكل فئة وكل طبقة تبدع منظومة فكرية تكرر بها مصالحها الظرفية، وجميع تلك المنظومات تخدم أهدافها ولذلك فهى فى عين الملاحظ متساوية ، ولا تتميز الواحدة عن الأخرى فيما يتعلق بالحق ، وإنما فقط يرجع إلى الفعالية ، وإلى القدرة على كسب الاتباع وتقريب الأهداف[1] . والنتيجة التى ترتبت على ذلك تلقائيا هى توصيف السياسة دون تقييم.

ووسط هذا الزخم من الأفكار المتلاحقة والمتضاربة جاء مانهايم ليضع عدة قواعد عامة وهامة تعنى بالميدان السياسى ، ويمكن تلخيصها على النحو التالى :

(1) جعل مانهايم من الأيديولوجيا مفهوما محوريا فى علم السياسة واجتماعيات الثقافة ، ورسم للعلمين هدفا واحدا تمثل فى ضرورة الكشف عن العوامل الاجتماعية التى تسير وتعرقل الدعوة السياسية والإنتاج الفكرى . كما سمى المنظومات الفكرية الفعالة فى الميدان السياسى أيديولوجيا بالمعنى الضيق ، وسمى تلك التى تسيطر على أهداف منتجى الثقافة أيديولوجيا بالمعنى الواسع ، وانطلق فى تحليله إلى أن الأيديولوجيات السياسية ترتبط بمصالح الفئات التى تتصارع لتصل إلى السلطة

---

[1] Bluhm, Ideologies and Attitudes. pp. 18-22.

السياسية ترتبط بمصالح تقديرية، فإن المصلحة هنا تعنى المصلحة الاقتصادية ، ومن ثم فإن كل أيديولوجيا لكى تكسب الأتباع، وتكون فعالة ترى ذاتها حقيقة مطلقة ، فى حين ترى منافستها غلطاً وزوراً وتدليساً .

(2) قام مانهايم بالتمييز بين الأيديولوجيا والتوبيا ، إذ أن الحركة الاشتراكية كانت تنعت الليبرالية بأنها أيديولوجيا، وكانت الثانية تصم الأولى بأنها يوتوبيا[1] . وقد وجد مانهايم أن الكلمتين تشتركان فى معنى واحد، وهو الابتعاد عن الواقع والعجز عن إدراكه ، إلا أن عجز الأيديولوجيا فى نظر الاشتراكيين يرجع إلى كونها متعلقة بوضع تجاوز التطور، ويرجع عجز التوبى فى الليبراليين إلى أنها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق.

وبناء على ذلك قام مانهايم بالإبقاء على هذا التمييز، ولكنه استغله جيداً بصورة أفضل من هؤلاء وأولئك، حيث عرف التوبيا بأنها نوع من التفكير يتمحوَّر حول تمثيل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة ، بينما عرف الأيديولوجيا بأنها التفكير الذى يهدف إلى استمرار الحاضر ونفى بذور التغيير الموجود فيه، ولذلك فإن كل منظومة فكرية قد تصطبغ بصبغة أيديولوجية أو يوتوبية حسب الظرف التاريخى الذى تظهر فيه والفئة الاجتماعية التى تستخدمها ، وخير مثال يراه مانهايم لذلك أن الليبرالية فى القرن الثامن عشر كانت توبيا ثم انقلبت إلى أيديولوجيا فى القرن اللاحق، كما أن المسيحية كانت أيديولوجية فى العصور الوسطى ، ثم تحولت إلى توبيا مضادة للتوبيا الليبرالية داخل الفكر الرجعى فى بداية القرن الماضى . وباختصار وبحسب مانهايم فإن التوبيا هى ذهنية الطبقات إبان صعودها ، والأيديولوجيا هى ذهنية الطبقات فى حالة اندحارها .

(3) يرى مانهايم أن الأفكار السياسية سواء كانت محافظة تبريرية أو يوتوبيا، تعبر عن مصالح فئوية ، فهى إذن مطابقة لأغراضها ، وأنها متكافئة بالنسبة للملاحظ،

---

[1] Seliger,M , Ideology and Politics ., London , Allen and Unwin ,1976 .pp13- 15 .

حيث كل منها تؤثر بشكل أو بآخر فى سير التاريخ وتطور المجتمع .

ولا شك أن ذلك الطرح المانهايمى يفضى إلى النسبية الخلقية التى قبلت بها الاجتماعيات الألمانية ، بيد أن مانهايم تخلص من ذلك ، وهو ما ظهرت أبرز تجلياته فى أنه سمى مذهبه بالمنظورية حتى لا ينعت بالنسبية، وتعنى المنظورية أن كل فئة - طبقاً لرؤية مانهايم - ترى المجتمع من زاوية خاصة بها تحددها مصالحها ، فترى الأحداث طبقاً لمنظورها الخاص، أو بمعنى آخر فإن النسبية عند مانهايم تتجه إلى الحقيقة المطلقة ، بينما المنظورية تقبل بدون تحفظ كون الحقيقة المطلقة خارج متناول الإنسان ، فلا تأسف على ضياع ما لم يكن أبداً، ولا تمنع المنظورية كذلك من إبداء حكم صريح، ولا تعرقل العمل، فى حين أن النسبية تقود إلى الحيرة والتردد.

(4) يذكر مانهايم أن مذهب المنظورية الذى ابتكره يعين على تحرير الإنسانية، لأن الباحث حينما يرى الواقع الاجتماعى والأحداث التاريخية انطلاقاً من منظور طبقة، ثم يرى نفس الأحداث من منظور طبقة أخرى فإنه بذلك يقترب من الواقع ولا يبتعد عنه. ويضيف مانهايم أن موقف النسبية صحيح لو كان الإنسان يفتقد وسيلة الاحتكام إلى الواقع ، ولكن الوسيلة متوفرة، وهى الممارسة ، حيث الإنسان دائم الممارسة يحكم بالضرورة على نتائج أعماله ، وبالحكم على النتائج يحدد مدى مطابقة أفكاره للواقع [1].

إن الأيديولوجيات -طبقاً لمانهايم- متساوية فيما يتعلق بوزنها الذاتى، وبمنطقها الداخلى، لا فيما يتعلق بمطابقتها للواقع ، وبفعاليتها الاجتماعية والتاريخية ، وإن مجموعة فكرية ما قد تكون أقل أو أكثر طوباوية، وأقل أو أكثر أيديولوجية، حسب الظروف الزمنية التى تظهر فيها .

بمجمل القول أن مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا لدى مانهايم يندرجان تحت مفهوم واحد، وهو الوعى الزائف الذى يقابله الوعى الصادق ، وعندما نميز بين

الوعيين فإننا نفصل بين عالم السياسة وما فيها من نقد متبادل ، ودعوة مراوغة بين علم السياسة الذى يستهدف الحكم الموضوعى على المشاركين فى اللعبة السياسية، فحسب رأى مانهايم إن النسبية تكشف إمكانية العلم فى الميدان الاجتماعى، فى حين أن المنظورية هى التى توسسه[1] .

(5) بناء على ما سبق يرى مانهايم أن الشخص المثقف الحر من كل انتماء طبقى، يستطيع الوصول إلى الوعى الصادق وإلى الموضوعية ، لأنه يقارن بين الأيديولوجيات السياسية وينتقد الواحدة من منظور الأخرى ، فيتحرر هكذا من الحدود الاجتماعية، ويتجاوز المعطيات البديهية الطرفية ليلتصق بالواقع المتغير . وعلى هذا الأساس جعل مانهايم من دراسة الأيديولوجيات ونقدها محورا للعلوم السياسية .

خامسا : توظيف المعرفة عند مانهايم

عبر الدراسة المستفيضة للمفاهيم المتباينة التى تضمنتها المذاهب السياسية للتاريخ فى علاقتها بالمراكز الاجتماعية، التى كانت تشغلها الفئات الاجتماعية المحركة لتلك المذاهب، توصل مانهايم إلى القول بأن تلك المفاهيم المختلفة فى التاريخ كانت تؤلف قسما من المدن الخيالية أو الأحلام الذهنية التى كانت تتوق إليها بعض الفئات الاجتماعية .

وبالرغم من أن مانهايم لم يلزم نفسه بالتعريف الجامد للطبقة كما ألفه الفكر الاشتراكى، حيث قرر أن الفئات الاجتماعية من المرونة بمكان بحيث تشمل الفئات الحرفية والعلمية والدينية والطبقية، إلا أنه لم ينكر أهمية الوضعية الاجتماعية فى معرفة الدوافع الكامنة وراء الأفكار والرؤى المتباينة، ولكنه حذر من مغبة المغالاة والإفراط فى أثر الوضعية الاجتماعية على الإنتاجية الفكرية، وعول على أن البحوث التجريبية وحدها هى المحدد الأساسى للصلة بين العوامل الاجتماعية والفكر .

---

(1) Peter which ., The Idea of A Social Science, London , 1975 .pp.95 -105 .

وطبقا لرؤية ما نهايم لا تعنى تلك الصلة إطلاقا وجود علاقة ميكانيكية كالعلاقة بين السبب والنتيجة ، ولكن الفكر مرتبط بالوضعية الاجتماعية ذات الحيوية والفاعلية، إذ مع تبدل الوضعية الاجتماعية تتبدل -أو على الأقل تتغير- أنظمة التفكير فى الأفكار والآراء ، والطاقات النفسية تتصل وتنتقل وتتبدل باتصال القوى الاجتماعية وتحولها. وقد عرف مانهايم الصلة بين الآراء والأفكار والوضعية الاجتماعية بأنها علاقة انسجام أكثر من كونها علاقة تقريرية أو حتمية ، بيد أن مانهايم لم يستثن أن تلك العلاقة قد تصل أحيانا إلى درجة الحتمية المطلقة ، فقط يتوقف الأمر على اختلاف الظروف والأحوال .

ولإعطاء كلمة صلة معنى تجريبى وتبيان طبيعة العلاقة بين الرأى والوضعية اقتراح مانهايم منهجا للبحث أرتكز فى مضامينه الأساسية على النقاط التالية :[1]

(1) أن البناء نظام كامل تنسجم فيه كل العناصر، يجب أن تكون البداية بالإنتاج الفكرى.

(2) المقارنة بين ذلك الإنتاج والأنواع الأخرى المعارضة .

(3) العزو، أى رد الآراء والأفكار إلى أصولها الاجتماعية معتبرا أن منهج الاستقصاء التجريبى هو الطريق الوحيد لدراسة تلك العلاقة . وحيث إن هذه العلاقة تتضمن عوامل بشرية ، فلا يمكن الاكتفاء بمعرفة مظاهرها السطحية (الخارجية)، وكذلك لا يمكن الاعتماد على الدراسات الإحصائية فى تفهم طبيعة تلك العلاقة ، إذ للرأى وظيفة عملية إلى جانب وظيفته النظرية .

ويبدى مانهايم اعتقاده بأن ظهور الأفكار و بلورتها يتأثران إلى حد كبير بالعوامل الاجتماعية ، تلك العوامل التى لا تؤثر على أشكال الفكر ونماذجه فحسب، وإنما أيضا على محتواه ومضمونه وبنيته ، فضلا عن أنها هى التى تحدد مجال الخبرة

---

[1] فريدريك معتوق ، المعرفة و المجتمع و التاريخ ، طرابلس ، منشورات جروس برس ، 1991 ، ص ص 33 –34.

والملاحظة .

ويقرر مانهايم أن الفكر ينبثق من وجهة نظر الجماعة التى ينتمى إليها صاحبه وهنا نجد نقطة الاتفاق واضحة بين مانهايم وتوماس كون الذى يرى أن اراء العلماء تتشكل من خلال الجماعة وتقاليدها . ويضيف مانهايم أن أشكال الفكر التى تبدو للعيان يشوبها كثير من الدعاية والصخب ، فيصبح مظهرها الخارجى غير معبر على الإطلاق عن الواقع ، أو عما يسميه مانهايم الحقيقة .

وقد عنى مانهايم بالواقع من حيث الانسجام و التطابق بعد أن تنتزع العناصر المصلحية فى كل جزء من أجزاء المعرفة . وعندما يتم التخلص من كل مصدر للخطأ، سوف يتم الوصول إلى حقائق ثابتة وموضوعية ، وغير قيمية . و يتطلب التطابق تخطى المظاهر السطحية للمعرفة إلى صلب الرأى وبنيته ، ولا يتأتى ذلك إلا بالإحاطة بالآراء المناقضة لذلك الرأى . وهكذا نجد أن (الفينومينولوجية) هى أحد المصادر التى أخذ عنها مانهايم .

وقد نظر (كارل مانهايم) إلى مسيرة المجتمعات البشرية وكأنها تعاقب مستمر بين الثورة واليوتوبيا ، واعتبر أن كل حادثة تاريخية تنبثق عن النظام القائم الذى سماه مانهايم توبيا (Topia) مستمدة و مستوحاة من اليوتوبيا (Utopia) . وفى إطار كل من اليوتوبيا والثورة وحدهما توجد الحياة الحقيقية ، حيث يكون النظام القائم شرا رسب من نتيجة انحسار اليوتوبيات و الثورات . وبناء على ذلك تضحى المسيرة التاريخية انطلاقا من توبيا إلى يوتوبيا ثم إلى توبيا ثانية ، وهكذا . ومن ثم يكون النظام (Topia) محلا لانفجار العناصر اليوتوبياوية .

ويصف مانهايم العلاقة بين اليوتوبيا و النظام الاجتماعى بأنها ديالكتيكية – جدلية، حيث تظهر فى كل عصر من العصور مجموعة من الأفكار والآراء فى إطار الفئات الاجتماعية المختلفة التى تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله، فتصبح تلك

العناصر العلمية بمثابة المواد المتفجرة التى تحطم بناء النظام القائم، فمن رحم النظام القائم تتكون اليوتوبيات الهادمة له ، والتى تجعله متطورا باتجاه النظام المقبل للمجتمع.[1]

ويركز مانهايم على أن الأنظمة الراهنة و الساعية إلى الحفاظ على الوضع الراهن تسمى الأيديولوجيات ، فى حين أن الأنظمة الساعية إلى التغيير والتطلع إلى المستقبل تسمى اليوتوبيات .

يوجد لدى مانهايم إذن نوعان من الأفكار يتفوقان على الوضعية القائمة ، هما: الأيديولوجيا و اليوتوبيا ، والأولى أفكار متفوقة و متسامية على الوضعية، ولكنها فشلت واقعيا فى تحقيق محتوياتها . أما الأخرى فإنها توجه السلوك نحو عناصر لا تحتويها الوضعية، ولكنها ليست أيديولوجيا ، لأنها نجحت فى تحويل الواقع التاريخى القائم إلى واقع يتطابق وينسجم مع مفاهيمها . وواقع الأمر، فإن مانهايم يقر بحقيقة أن التمييز بين ما هو أيديولوجى ويوتوبى غاية فى الصعوبة ، فما يظهر فى حالة معينة يوتوبيا أو أيديولوجيا، فإنه يعتمد على مرحلة ودرجة الواقع الذى يطبق عليه الفرد هذا المعيار . ومن الممكن جدا أن تصبح يوتوبيات اليوم وقائع الغد .

وقد ضرب مانهايم أربع أمثلة للعقلية اليوتوباوية هى المفكرون المسيحيون الذين اعتقدوا بإمكانية ظهور السيد المسيح، وإقامة مملكته السماوية على الأرض . والمفكرون الليبراليون ، والمحافظون ، والاشتراكيون ، والشيوعيون . وعندما انتهى مانهايم من تحليل هذه التيارات اليوتوباوية الأربعة ناقش الصلة بينها و بين فئات المثقفين الذين ربطوا مصيرهم بمصير الفئات المناضلة من أجل تغيير مواقعها فى البناء الاجتماعى.

ثم ينطلق مانهايم لمناقشة العلاقة بين الوجود الاجتماعى والآراء والأفكار التى

---

[1] Max Webber , The Methodology of Social Science , New York , 1964 , pp.72 – 80.

تؤلف المعرفة الإنسانية ، فطبقا لمانهايم تكون أفكار الناس وآراؤهم تبريرات لمصالحهم، ووسائل للدفاع عن المواقع الاجتماعية التي يشغلونها. وهنا يأتي دور الفئة المثقفة التي ينبغي ألا تنحاز إلى هذه الفئة أو تلك ، وأن يراعوا قلمهم وضميرهم، بعيدا عن المهاترات أو بيع أنفسهم .

تعقيب :

إن السؤال عن علاقة الأيديولوجيا بالنسق المعرفى لدى مانهايم وكون يشكل أهمية كبرى فى إطار دراسة علاقة الأيديولوجيا باليوتوبيا. وهذا ما جعل الباحث فى هذا الفصل يبدأ بتناول مشكلة الأيديولوجيا عند مانهايم، ليميز فى إطار هذا التناول بين مستويين للفهم الأيديولوجى عند مانهايم أولهما الأيديولوجيا الجزئية أو الخاصة، وثانيهما الأيديولوجيا العامة أو الكلية . وقد حاول الباحث فى هذا الصدد أن يبين الفوارق بين التصورين معرفيا وسياسيا . وهنا كان لابد للباحث أن يتساءل عن العلاقة الجدلية بين الأيديولوجيا والتطور التاريخى عند مانهايم ، ماهى ؟

تناول الباحث الأيديولوجيا والتطور التاريخى عند مانهايم من خلال المستوى المعرفى والمستوى السياسى، وبين تميز موقف مانهايم عن المواقف الفلسفية والسياسية السابقة عليه . وكشف التحليل عن أن ظهور المفهوم الكلى للأيديولوجيا جاء مرحليا على مستويين هما : مستوى النظرية العقلية الخاصة بالأفكار (نوولوجيا) ، ومستوى فلسفة الوجود (الأنطولوجيا) . ويكشف التحليل هنا عن دور الوجدان.

وعلى جانب آخر من التحليل تناول الباحث كيفية الانتقال من النظرة الأيديولوجية عند مانهايم إلى علم اجتماع المعرفة الذى هو فى حقيقة الأمر عند مانهايم نظرية المعرفة العلمية ، أو ما يعرف بالابستمولوجيا العلمية . ثم ينتقل التحليل من هذا المستوى إلى بيان كيف استطاع مانهايم أن يحقق الربط بين الواقع السياسى والتحليل الأيديولوجى والمعرفى .

الفصل الســـادس

علاقة اليوتوبيا بالنسق المعرفى لدى كارل مانهايم و توماس كون

المحتويـــات :

مقدمة:

ناقشنا مفهوم الأيديولوجيا لدى كل من كارل مانهايم وتوماس كون، وبينـــا الجوانب المختلفة لعلاقة هذا المفهوم لدى كل منهما بالنسق المعرفى . ولكن بـــالرغم من ذلك تبقى الصورة غير مكتملة ، نظراً لأن كلاً من مانهايم وكون لم يتمحـــور فكرهما، أو بالأحرى لم تقتصر معالجتهما للنسق المعرفى على مفـــهوم الأيديولوجيـــا فحسب ، وإنما امتدت لتشمل مفهوماً آخر لا يقل أهمية عن مفهوم الأيديولوجيـــا، ونعنى به مفهوم اليوتوبيا، ولذا فحرى بنا أن نخصص هذا الفصـــل لمعالجـــة مفـــهوم اليوتوبيا لدى كل من توماس كون وكارل مانهايم ، وعلاقته بالنسق المعرفى . و ذلـــك من خلال تعرفنا أولا على تعريف كارل مانهايم لليوتوبيا ، ثم أشكال اليوتوبيا كمـــا يراها، و هى يوتوبيا المعتقدين بإعادة التعميد و ظهور مملكة الســـيد المســـيح علـــى الأرض، و يوتوبيا المنادين بالليبرالية الإنسانية ، و يوتوبيا المحـــافظين ، و اليوتوبيـــا الاشتراكية. ثم نتعرض لجدل الابستمولوجية العلمية عند كارل مانهايم ، فنحـــاول أن نتعرف على العناصر الأساسية للإبستمولوجيا لدى مانهايم، و منهاجيـــة البحـــث فى نظرية المعرفة، و مشكلة نسبية المعرفة و محاولة مانهايم لحل مشكلة النسبية التاريخية.

ثم ننتقل بالبحث فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى مفهوم اليوتوبيـــا عنـــد توماس كون ، و كيف أن اليوتوبيا عنده تكشف عن اتجاهين رئيسين، أحدهما يبحث عن سعادة الجنس البشرى من خلال الرفاهية المادية و الآخر يتطلب درجة عينة مـــن المادية.

أولاً : مفهوم اليوتوبيا لدى مانهايم و علاقته بالنسق المعرفى

لا تختلف أهمية مفهوم اليوتوبيا لدى مانهايم عن أهمية الأيديولوجيا، إذ إن كلا المفهومين معاً لا يشكلان محور الفكر المانهايمى فحسب، وإنما أيضاً يشكلان أساس النظرة المانهايمية إلى المعرفة بصفة عامة ، ولعلم اجتماع المعرفة بصفة خاصة . لدرجة أنه يصعب على أى باحث مدقق أن يتناول التحليل المانهايمى للمعرفة دون الجمع بين المفهومين فى بناء بحثه . وما دمنا قد خصصنا مبحثاً سابقاً لمناقشة مفهوم الأيديولوجيا لدى مانهايم وعلاقته بالنسق المعرفى ، فقد آن الاوان لمناقشة دور مفهوم اليوتوبيا لدى مانهايم وعلاقته بالنسق المعرفى.

1- كارل مانهايم و تعريف اليوتوبيا

يذهب كارل مانهايم إلى أن اليوتوبيا تمثل توجهاً مستقبلياً ، وأملاً فى تحقيق بعض الأشياء التى لا توجد فى الوضعية القائمة بين تلك الأشياء التى يعكف الأيديولوجيون على المحافظة عليها . إذ اليوتوبيا عنده" حالة فكرية عقلية لاتطابق الواقع الذى تحدث فيه ولاتنسجم معه"[1] .

ويجب أن نلاحظ هنا أن مسألة عدم التطابق التى يذكرها مانهايم تفسر لنا عدة أشياء ، أولها أن عدم التطابق يبدو فى حقيقة أن العقلية اليوتوبية ليست متوفرة دوما فى الواقع الفعلى . ولكن هذا يشير أيضا إلى أنه "يجب أن لا نعتبر كل حالة عقلية لاتطابق الوضعية المباشرة ولاتنسجم معها ، وتتفوق عليها وتتجاوزها عقلية يوتوبائية"[2] . **وثانيها** أنه يترتب على التصور السابق أن العقلية اليوتوبية تشير إلى" التوجهات التى تسمو وتتفوق على الواقع، والتى اذا انتقلت إلى اطار السلوك، تميل إلى

---

(1) كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية، ص 299.

(2) المرجع السابق ، ص 299

تمزيق نظام الأشياء السائدة فى فترة تاريخية ، اماتمزيقا جزئيا أوكليا"[3] .

ويبدو أن مسألة عدم التطابق التى يشير اليها كارل مانهايم ، وما تشير اليـــــه، هي ذاتها عند توماس كون ، لأن توماس كون يقدم لنا نفس الأوصاف عن الثــــورة العلمية ولكن بصورة أخرى.

وأما معنى مايذهب اليه مانهايم من أن اليوتوبيا تتفوق وتسمو على الواقع، فانـه يكشف عن الخط الفاصل بين العقلية اليوتوبية والعقلية الأيديولوجية. ويبين مانهـايم فى هذا الاطار كيف أن اليوتوبيا قد تصبح إيديولوجيا، فقد" تضمنت كـــــل فـــترة فى التاريخ أفكارا متسامية ومتفوقة على النظام القائم، ولكن تلك الأفكار لم تقم بـــدور اليوتوبيات، بل كانت بالأحرى أيديولوجيات مناسبة لتلك المرحلة مــــن الوجــود مادامت متكاملة تكاملا عضويا بتناسق وانسجام مع وجهة نظر شاملة عن العالم"[4]، فكأن العلاقة بين الأيديولوجيا واليوتوبيا بهذا المعنى علاقة تداخل وترابـــط شـــديد، بحيث أن الواحد منهما يمكن أن يعمل فى فترة تاريخية معينة مكان الأخـــر بصـــورة معرفية .

لكن مانهايم يشير أيضا إلى فكرة الوجود وارتباطها باليوتوبيـــا، ويرفـــض أن يناقش هذه الفكرة فى سياق الفلسفة التقليدية مؤكدا أنه" لايـــهمنا الأن البحـــث فى طبيعة الواقع أو الوجود كما هو بوصفهما مشكلتين ترجعان إلى الفلسفة".[1] ومـن ثم فان " مايمكن اعتباره حقيقيا من الوجهة التاريخية أو الاجتماعية فى فترة زمنية معينـــة وذا أهمية بالنسبة لنا ، فانه يمكن لحسن الحظ ادراكه والتثبت منه بكل تأكيد"[2] .

واليوتوبيا بهذا المعنى الذى حدده مانهايم تختلـــف عـــن الأيديولوجيـــا، إذ أن

---

(3) المرجع السابق ، ص 299

(4) المرجع السابق ، ص 300

(1) المرجع السابق، ص 301.

(2) المرجع السابق ،ص 301.

الأيديولوجيا تهدف إلى تكريس الوضعية القائمة ، وهى بهذا المعنى الإبستمولوجى تحث الأفراد وتؤازرهم على الرضا بحاضرهم وماضيهم ، وتمنى الناس بأمانى وآمال جديدة غير موجودة فى واقعهم المعاش بالمرة ، وقد تقودهم إلى حالة من اليأس الذى يفصح عن الإحباط وعدم الرضا بما هو قائم [3] .

ومن خلال حالة التناقض التى تتمثل فى رغبة الأيديولوجيين فى ترسيخ الوضع القائم وتجذيره من ناحية ، والاغتراب[4] الذى يعانى منه الناس نتيجة للهوة الشاسعة بين ما يأملونه (اليوتوبيا) وما هو كائن فعلا (الأيديولوجيا) من ناحية أخرى تتضح الرغبة الملحة فى التغير والتحول والتغلب على الاغتراب النفسى الذى يفسر العلاقة بين مجرد الامانى وبين ما هو واقع . وفى هذا الصدد قد يجدر بنا مناقشة التغيرات التى تحدث فى البناء الكلى للعقلية اليوتوبية ، ومايترتب عليه من نتائج وهذه مسألة ابستمولوجية تطلعنا على مستويات التفكير المنهجى عند كارل مانهايم ، وفى الوقت نفسه تكشف عن علاقة البناءات العقلية ببعضها .

2- جدل العقلية اليوتوبية

يبين لنا مانهايم أن بناء العقلية اليوتوبية اتخذ أربعة أشكال رئيسية ، هى[1] :

(1) يوتوبيا المعتقدين بإعادة التعميد وظهور مملكة السيد المسيح على الأرض، وقد مثل هذا الشكل من أشكال اليوتوبيا نقطة تحول فى التاريخ الحديث، وذلك

---

(3) مانهايم : الأيديولوجيا و التوبائية ، المرجع السابق ، ص ص 299-300 .

(4) من الدراسات العربية المهمة عن الاغتراب دراستان : الأولى دراسة صدرت للدكتور محمود رجب بعنوان: الاغتراب ، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1978 ، وتركز على وجهة نظر تدرس الاغتراب من خلال المنظور الفلسفى البحت . وأما الدراسة الثانية فقد صدرت بعد الأولى بعشر سنوات للدكتور نبيل رمزى بعنوان : الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1988 . وهذه الدراسة تركز على ربط موضوع الاغتراب بالفلسفة السياسية ، والنظريات الاجتماعية، فضلا عن مناقشة أنماط وحالات ونماذج الاغتراب المختلفة .

(1) المرجع السابق ، ص ص 322- 332 .

لكون فكرة بزوغ فجر مملكة السيد المسيح قد حملت فى طياتها بـذورا ثورية تنتمى إلى تلك الطبقات المضطهدة و المحرومة اجتماعيا ، وهو ما ظهر بجلاء فى الجهود المضنية التى بذلتها الكنيسة لشل هذه الفكرة المتسامية على الوضعية و المتفوقة عليها ، إلا أن هذه الفكرة ترجمت واقعيا فى ظهور بعض الحركات الاجتماعية الأقرب إلى الثورية، والأبعد عن الروحية ، مثل حركة (جوش دى فلور)، وحركة أتباع (هس) . ولكون التطلعات اليوتوبية تدفع إلى ظهور يوتوبيا مناقضة، فقد أدى المذهب المتفائل و القائل بظهور مملكة المسيح على الأرض الذى اعتنقه الثوريون ، وما أحدثه من هزات سياسية خاصة للكنيسة إلى ظهور المذهب المحافظ الداعى إلى العزلة والانسحاب، والنظر إلى السياسة نظرة واقعية.

(2) يوتوبيا المنادين بالليبرالية الإنسانية[2] وقد ظهر هذا الشكل من أشكال اليوتوبيا نتيجة النزاع الذى كان ناشبا ضد النظام القائم آنذاك . واليوتوبيا الليبرالية الإنسانية – طبقا لمانهايم- تمثل فى شكلها الخاص مفهوما عقلانيا مسخرا ضد الواقع المؤلم المليء بالشرور . وبالرغم من أن اليوتوبيا الليبرالية الإنسانية يمكن قولبتها فى أنها فكرة لتمحيص وتثمين الأحداث والوقائع المحسوبة تمحيصا نظريا شأنها فى ذلك شأن الأفكار النظرية الأخرى، إلا أنها فى الحقيقة ليست كذلك لكونها ليست فكرة نظرية ساكنة (كالفكرة الأفلاطونية التى كانت مقيد بالتقاليد الإغريقية ، والتى كانت نموذجا ثابتا ومحسوسا مثلا)، وإنما فكرة حركية ومدركة بوصفها هدفا شكليا مسقطا فى المستقبل اللامحدود واللامتناهى الذى يقوم بوظيفة الجهاز المنظم للشئون البشرية .

ويخلص مانهايم فى تحليله هذا الشكل من أشكال العقلية اليوتوبية إلى أنه مهما وجه إليها من سهام أو انتقادات ، سواء من قبل الداعين إلى عودة مملكة المسيح أو

(2) المرجع السابق ، ص ص 332 ، 345 .

المثل الحضارية العليا .

ولكن اليوتوبيا الاشتراكية تختلف عن سائر اليوتوبيات الأخرى فى تركيزها على البناء الاقتصادى الاجتماعى بوصفه يتمتع بأعظم قوة مؤثرة فى اللحظة التاريخية، بحيث تعتبر قواه التكوينية البنائية هى العوامل الحاسمة المقررة للتطور كله، وبمعنى آخر فإنه إذا كانت العقلية المحافظة قد ربطت الشعور والإحساس بالحتمية وأوصلته بالحاضر، فإن الاشتراكية تتحدث عن ظهور قوة اجتماعية تقدمية مصحوبة بالروادع التى يفرضها العمل الثورى فرضاً أتوماتيكياً على نفسه حين يدرك القوى الحاسمة المقررة فى التاريخ ، إذ أنه طبقاً للرؤية الاشتراكية الشيوعية ، يختلف العاملان اللذان كانا مرتبطين ارتباطاً مباشراً كل منهما بالآخر فى مسيرة الزمان ليؤلفا حزبين متعارضين، ولكنهما يتبادلان العلاقات، فالفئات التى تسلمت السلطة حديثاً ، والتى بفضل إسهامها ومشاركتها فى مسئولية النظام القائم ، تلتصق بالأشياء والمواضيع القائمة كما هى فتمارس تأثيراً مختلفاً لتأييدها التغير التطورى المنظم ، بينما الطبقات التى ليست لها مصالح ثابتة وراسخة فى الأشياء والمواضيع القائمة كما هى تحمل النظرية الشيوعية التى تؤكد الأهمية القصوى للثورة .

وهكذا نجد أنه بينما ركزت يوتوبيا الليبراليين على حتمية التغيير دون تحديد معين لما يمكن أن نطلق عليه براجماتية هذا التغيير أو المنهج الحركى لهذا التغيير جاءت يوتوبيا الاشتراكيين لتوضيح هذا المنهج وتحديد أبعاده، والتى يعتبر أهمها البعد الخاص بالبناء الاقتصادى الاجتماعى بوصفه محور الارتكاز فى تفسير التاريخ وحركته .

3-: كارل مانهايم وجدل الابستمولوجيا العلمية :

من العرض السابق لفكر مانهايم اليوتوبى وأشكاله ، ومن مناقشتنا لفكرته عن الأيديولوجى يمكن التوصل إلى أن لب الفكر المانهايمى يتمثل فى وجود نوعين من الأفكار يتفوقان على الوضعية، هما: الأيديولوجيا واليوتوبيا ، فالأولى لم تنجح من

الوجهة الواقعية فى تحقيق محتوياتها ، فعلى الرغم من أنها قد تكون الدافع المقصود للسلوك الذاتى، فإن معانيها قد تكون مشوهة ومزيفة ، ويضرب مانهايم مثلاً على ذلك بالتناقض السافر فى الفكرة الداعية إلى المحبة و الأخوة المسيحية فى مجتمع قائم أساساً على العبودية ، ويعود ذلك بالأساس -كما يرى مانهايم- إلى وثاقة الارتباط بين فكر الطبقة الحاكمة ومصالحها، وبالدرجة التى تجعل هذه الطبقة لا تدرك ، أو تتفهم وجود الحقائق التى قد تتعارض مع دعوتها ومطالبتها للسيطرة ، فضلاً عن أن الأيديولوجيا تنطوى على حقيقة أن اللاشعور الجمعى لجماعات معينة قد يعمل فى بعض المواقف على طمس معالم الظروف الحقيقية المحيطة بالمجتمع وحجبها ، سواء عن أعينها أو عن أعين الآخرين ، ومن ثم تسعى إلى تثبيت الوضع القائم .

أما اليوتوبيا فهى توجه السلوك نحو عناصر لا تحتويها الواقع ، إذ أن الفكر اليوتوبى يستمد مقوماته من نضال الجماعات المقهورة فى بحثها الدءوب عن تغيير الأوضاع القائمة، ومن ثم لا يرى اليوتبيائيون فى الموقف سوى تلك العناصر التى تميل إلى بطلانه وإنكاره، أو بمعنى آخر تلك العناصر السلبية التى يحتويها هذا الموقف، ومن ثم تضحى رؤيتهم للموقف قاصرة وعاجزة ، ويقر مانهايم بصعوبة التمييز بين ما هو يوتوبى وما هو أيديولوجى فى حالات معينة، فما يظهر فى حالة معينة يوتوبيا أو أيديولوجيا إنما يعتمد فى المقام الأول على مرحلة ودرجة الواقع الذى يطبق عليه الفرد هذا المعيار ، فيصف الناس الذين تكون أفكارهم ومشاعرهم مرتبطة بنظام معين ، ويحتلون مواقع معينة .

ويمكن أن تصبح يوتوبيائيات اليوم وقائع الغد، إذ أن اليوتوبيائات ما هى إلا حقائق لم تنضج بعد، فالفئة المسيطرة فى المجتمع، التى تكون فى اتفاق كامل مع النظام القائم، هى التى تقرر ما يعتبر يوتوبيائياً، بينما الفئة الصاعدة هى التى تقرر ما يعتبر أيديولوجياً، لأنها فى نزاع مع المواضيع والأشياء كما هى موجودة ، أى أن الأفكار التى تسمو وتتفوق على الواقع التاريخى ، وتكون قوة متفجرة تكسر وتهشم حدود

النظام القائم هى يوتوبيا ، والأفكار التى تخص الواقع هى أيديولوجيا .

وهكذا، وعبر تبنى مانهايم لمفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا كأساس منهجى لإقامة علم اجتماع المعرفة، نجده قد ركز على موقفين نظريين مختلفين ومتميزين، أولهما نظرية المعرفة ، وفيها ترتبط أساليب الفكر بجماعات وقواعد محددة ، وثانيهما ذلك التصور التاريخى للصدق و الثبات الذى يتعارض مع فكرة الوظيفة الملاءمة والاحتياجات .

وواقع الأمر، فإن نظرة مانهايم لليوتوبيا لم تكن تعنى على الإطلاق بذلك المجتمع الخرافى الذى ارتسمه البعض من أمثال بيكون ومور وكامبانيلا، وإنما كانت نظرة براجماتية، إذ بالرغم من أن اليوتوبيا لديه كانت عبارة عن نمط للفكر لم يتحقق بعد، إلا أنه كان واثقاً من حلول ذلك اليوم الذى يؤدى فيه مفهوم اليوتوبيا إلى خلق وضعية جديدة تتحول فيها الكمية إلى كلية ، لكون ينطلق من قاعدة تاريخية تمهد الطريق إلى تطويره، كما يعتمد على طبقة أو جماعة اجتماعية تعمل على تحقيقه فى النظام الاجتماعى والسياسى العام .

كذلك فإن التفكير اليوتوبى عند مانهايم يتضمن موقفاً ثورياً ، وليس هذه الدرجة من الخمول، التى وصفه بها سوريل، على أساس أن اليوتوبيا ليست سوى نظام عقلى غير قادر على العمل فى الواقع ، واعتبار الأسطورة وليست اليوتوبيا هى الإداة التعبيرية عن مطامح النجاح الثورى فى فرنسا، حيث اليوتوبيا عند مانهايم شأنها شأن الأيديولوجيا تنسب دائماً إلى الثقافة، وإلى تنظيم الجماعة، لأن اليوتوبيا المسيطرة فى وقت سابق تصبح - إذا ما تحققت - مجالاً ليوتوبيات أخرى لاحقة توفرها و تطيح بها ، وذلك إلى ما لا نهاية .

بالإضافة إلى ما سبق فإنه لا يمكن تحديد الأيديولوجيا ولا اليوتوبيا الناجمة إلا بعد اكتمال الفعل التاريخى، وحينئذ لن يكون هناك اختلاف أو تمايز بينهما. وبناء

على ذلك فإن الاتجاه الفعلى أو الحقيقى لن يتحقق على الإطلاق ما لم يعرف الفـــرد المغزى أو الهدف النهائى للتاريخ ، وذلك لأن الأفكار التى يتحقق بها الاتجاه ســوف تنتظر حتى تقع التغيرات فى بناء المجتمع ، وحتى يتحقق التركيب الكلى الشامل[1] .

عند هذا الحد فإنه عندما تكون الأفكار دائرة حول الواقع، والأفكار التى تعلـو على الواقع متعارضة أو يوتوبيائية ،فإن الوضع الثابت للحقيقـــة يبـــدأ فى التفســخ والتلاشى، أو يصبح تاريخا بالنسبة إلى حقبة تاريخية أو جماعة اجتماعيـــة . وبهـــذه الطريقة نسب مانهايم ما قام عليه تحليله اليوتوبيا ، وما تتميز به من طبيعة براجماتيـــة عملية واقعة فى براثن الحتمية الاجتماعية للمعرفة . وللخروج من هذا المـــأزق قـــدم مانهايم فكرة التركيب المنطقى الموحد الذى يحمل شعلته فئة المثقفين بوصفهم فئة غـــير مرتبطة اجتماعيا ، أو على حد تعبيره (الفئة العائمة بكل حرية) ، حيث يمكن هـؤلاء التغلب على الحتمية الاجتماعية للمعرفة ليتوصلوا إلى موضوعية جديدة وديناميكيـــة بالتنازل عن فكرهم الضيقة الجزئية من أجل الوصول إلى تفكير مفتوح يقـــوم علـــى تركيب منطقى مؤلف من أبعاد متعددة .

ويمكن القول بوجه عام إن مانهايم قد عنى بمشكلات علمية ونظر إلى الفكـــر من خلال هذا المنظور وحده، ومن هنا جاء خلطه بين الأحكام القيمية والأحكـــام الواقعية، ولذلك قصر المطالبة بتحقيق الموضوعية فى المعرفة على العلوم الاجتماعيـــة، بينما انتقد الفلسفة التقليدية لمثاليتها ، وأراد أن يحل علم الاجتماع محلها .

وقد اقترح مانهايم عدة أساليب لدعم نظرية المعرفة العلمية ، كما حدد بعـــض الخطوات الهامة فى هذا الصدد يمكن اختزالها فى الآتى :[1]

(أ) عزو الفكرة إلى فهم أو وعى مغلق نسبيا، وتشـــييد نمـــاذج لأســـاليب الفكـــر

(1) H.O. Daahlke: The Sociology of Knowledge (in kewal Motwani), sociology of knowledge, Somaya Pablications PRT.LTD, Bombay, 1976,PP.150-151.

(1) السيد عبد العاطى السيد : علم احتماع المعرفة ، ص 215 .

وأشكاله.

(ب) تحديد المدى أو الدرجة التى يبلغها الأفراد بالفعل فى تفكيرهم وأفعالهم على طول هذه النماذج المشيدة .

(ج) استنباط أو اشتقاق أنساق الفكر من الجماعات أو الشرائح التى تعبر عنها .

(د) أن يتم بحث هذه الجماعات بالرجوع إلى الهيكل السسيوثقافى الكلى، وأن يتم تحديد السمات المميزة للقضية أو الحكم أو إرجاعها إلى حقبة أو مرحلة معينة، أو موقف بعينه .

وقد انعكست أفكار مانهايم السالفة على بقية أفكاره ، سواء فيما يتعلق بالمعرفة عامة ، أو بالابستمولوجيا العلمية بصفة خاصة ، وهو ما سوف نوضحه فى النقاط التالية :

أولا : العناصر الأساسية للابستمولوجيا لدى مانهايم[1] :

انتقد مانهايم نظرية المعرفة التقليدية موضحا أن سبب عجزها يكمن فى انتصارها على ثنائية الذات والموضوع، والبديل الذى يرتضيه مانهايم هو أن يحل محلها علم جديد، بما يستتبع ذلك من الربط بين الفكر والمعرفة من ناحية، والظروف التاريخية والثقافية من ناحية أخرى ، بمعنى ربط الأنماط الثقافية بالمبادىء العقلية وتفسير عملية الإدراك الإنسانى فى ضوء ما أسماه مانهايم روح العصر بتياراتها الفكرية المختلفة .

وانتقد مانهايم أيضا بعض الاتجاهات السوسيولوجية ، وفى مقدمتها علم الاجتماع الماركسى، وتحديد مقولة ماركس الشهيرة التى تربط ما بين الوضع الطبقى والفكر والأيديولوجيا، إذ بدلا من ذلك جعل مانهايم حركة التاريخ مصدرا

(1) المرجع السابق ، ص ص 197- 199 .

لكل فكر على أساس أن أنماط الفكر وأساليبه لا تفهم فى حدود الطبقة وحدها، بـل تفهم فى ضوء الأصول والظروف الاجتماعية والمصادر التاريخية ، كذلك رفض مانهايم أطروحة دوركايم الخاصة بالعقل الجمعى ، معتبرا أن هذا العقل لا يعدو عقلا ميتافيزيقيا خالصا يسمو عن عقول الأفراد كمصدر يستوحى فيه الأفراد أفكارهم و مشاعرهم ، وفى مقابل ذلك رد مانهايم الفكر و المعرفة إلى الفرد نفسه ، ويقصد مانهايم الفرد ذلك الإنسان العارف الذى لا يفكر من خلال عقل جمعى دوركايمى ، أو يفكر وهو فى عزلة صورية خالصة ، كما تصور كانط، وإنما هو الإنسان فى وضعه و موقفه المرتبط بوجوده الاجتماعى فى صراعاته واستجاباته ، وردود أفعاله للمواقف الاجتماعية التى يتعامل معها .

بالإضافة إلى ذلك رفض مانهايم كل دعاوى الاتجاه الفينومونولوجى، وخاصة ماعول عليه أنصار هذا الاتجاه من معالجة القيم الإنسانية فى حدود الموضوعية المطلقة، ومحاولة إدراك المطلقات وحدس الماهيات، والإيمان بالقيم المطلقة. وبدلا من ذلك تبنى مانهايم القول بنسبية المعرفة ، مع التأكيد الفينومونولوجى على الأفعال القصدية التى تقوم بها الذات الفردية لفهم الظواهر ، والكشف عن حقيقة موضوع المعرفة وحدس جوهره ومكنونه ، إذ طبقا لمانهايم فإن معرفة ظواهر العالم الطبيعى ، حيث تتطلب منه الوقوف فى موقف مخالف خاص للكشف عن مضمونها وحقيقتها .

وبناء على ذلك رفض مانهايم الاتجاه الوضعى فى علم الاجتماع معزيا ذلك إلى عدم إدراك الاتجاه الوضعى للتمايز القائم بين موضوعات العالم الفيزيقى والعالم الإنسانى لكون العالم الفيزيقى ذا موضوعات جامدة، بينما العالم الإنسانى ذو ظواهر حية تمثل محتوى لبنية الثقافة والتاريخ .

وكان البديل الذى تبناه مانهايم هذه المرة أيضا هو نظرية المعرفة العلمية التى تؤكد على إيجابية الإنسان وإنتاجيته وتأثيره فى الموقف الاجتماعى .

وصفوة القول إن نظرية المعرفة العلمية عند مانهايم تأخذ بفكره المواقف الكلية أو المواقف السوسيوتاريخية ، انطلاقا من أن كل موقف تاريخى هو خبر معبر عن روح العصر وسماته ومعاييره الفكرية ، وبالتالى فإن حتمية المواقف تعد المصدر الوحيد للفكر والمعرفة والمرجع الأساسى لتفسير كل منهما ، ومن ثم تتعدد طرق الفكر وأساليب المعرفة ، ولأنها تتعدل وتتغير طبقا لتغير المواقف على مر العصور، الأمر الذى يؤكد نسبية الفكر والمعرفة، ويمكن تفسير هذه النسبية فى أن المواقف التاريخية هى التى تضفى على الفكر والمعرفة معانيها .

ثانيا : منهاجية البحث فى نظرية المعرفة العلمية

يركز مانهايم فى بنيانه لطبيعة المعرفة العلمية على أنه يهتم بدراسة الطرق التى من خلالها تؤثر العوامل المعرفية والاجتماعية فى كل النتاجات الفكرية والعقلية والمعرفية. وهو بذلك قد ربط بين الفكر والوجود الاجتماعى ، أو بمعنى آخر فقد ربط المعرفة بالثقافة والتاريخ، والمتأمل لأعمال مانهايم فى هذا السياق يجدها قد تبلورت فى :

* توضيح الطابع الجمعى للمعرفة ، فالمعرفة تنشأ من خلال الجماعة العلمية التى ينتمى اليها المفكر أو العالم . ومن الواضح أن مانهايم فى هذا التصور يلتقى بأفكاره مع توماس كون الذى سيفرد الباب الأكبر من تصوره فى كتابه تركيب الثورات العلمية لبيان أثر الجماعة العلمية على عقل العالم. فالجماعة فى رأى توماس كون هي التى تحدد الأطر الفكرية للعالم ، وهى التى تشكل تصوراته المعرفية واعتقاداته التى تعتبر ، فى حالة كونها مسيطرة، ايديولوجيا. وفى حالة غياب تنفيذها فى الواقع تصبح يوتوبيا .
* تصنيف المعرفة إلى أساليب متميزة للفكر تتمثل فى أشكال الفكر البورجوازى والبروليتارى .

* توضيح العلاقة الوثيقة بين المعرفة و الجماعات الاجتماعية المختلفة ، ذلك أن أسلوب الفكر يرتبط أيضا ارتباطا وثيقا بمصالح الجماعة و اهتماماتها . هذا فى رأى توماس كون ما يجعل الجماعة العلمية التقليدية تحاول بشتى الطرق المحافظة على بقائها ووجودها ويجعلها فى الوقت نفسه تقف بصورة قوية أمام التجديد الفكرى حفاظا على وجودها.

و من هنا يجب أن تنطوى مهمة التحليل على :

* تحليل السياق التاريخى الخارجى، وربط البناء الاجتماعى والمعرفى للجماعة بالنتاج الفكرى .

* تحليل الوحدة الداخلية للكل فى ذاته .

ونظرا لأن أساليب الفكر فى ذاتها تمثل كليات ، لذلك يصعب فهمها من وجهة النظر السوسيولوجية وحدها عن طريق المقاييس و الوسائل الكمية ، لذلك كان من أهم المبادىء المنهجية التى وضعها مانهايم مبدأ استحالة تحليل الكل والمركب فى ضوء الجزئى والبسيط ، وأن تفسير الجزء المجرد لا يكون ممكنا وله ما يبرره ، إلا إذا انطلق بداية من الكل ، أى من أعلى ، وليس العكس .

وعلى هذا الأساس تقبلت منهاجية البحث فى نظرية المعرفة العلمية عند مانهايم مناهج العلوم الوضعية بصورة جزئية ، فالمنهج الميكانيكى الذى يفتت الكل إلى وحدات جزئية دقيقة منهج لا يتلاءم فى نظر مانهايم مع العلوم الاجتماعية ، كما لايتلائم أيضا مع وجهة نظر توماس كون فى تحليل الجماعات العلمية، كما أن المفاهيم الثابتة عن العلم الطبيعى والرياضيات تتعارض مع المفاهيم الدينامية للعلوم الاجتماعية والجماعات العلمية والتاريخية ، حيث يرى خبرة الأفراد الذين يشكلون موضع الدراسة و تجربتهم . أما العلوم الاجتماعية فلا تواجه بمثل هذه المشكلة ،

فالذرات مثلاً لا تخابر هذه المعانى حين تجرى عليها التجارب الذرية.[1] ويدل هـــذا على محورية المعانى وأهميتها فى المعرفة العلمية عند مانهايم .

ويرى مانهايم أن لكل موضوع ثقافى ثلاثة مستويات متميزة للمعنى تتمثـل فى المستوى الموضوعى و المستوى التعبيرى و المستوى التوثيقى . والمستوى الأول يعكس رؤية المراقبة للموضوع الثقافى من الخارج، والثانى يشير إلى ما يـدور بخلـد هـذا الموضوع نفسه، بينما الثالث يتضمن رؤية العالم لهذا الموضوع . وهذة النظرة تلتقـى مع رأى كون حول ثلاثية الفكرة ذاتها بين العلم السوى والعلم الثورى والنموذج[2].

وفى مقابل رفض مانهايم وتوماس كون للمنهج الوضعى يؤكدان على المدخـل الجشطلتى لفهم الفعل ، فهو يرى أننا لن نفهم الجزء ما لم نفهم الكل ، وبالتالى فلكى نفهم فعل الفرد علينا أن نتبنى مدخلاً يضع فى اعتباره وجهة النظر الإنسانية الكليـة، كذلك إذا أراد الفرد أن يفهم فعل أى جزء من العالم عليه باستشراف العالم ككـل ، وعبر هذا الاستشراف نستطيع أن نبدأ بدراسة مسلمات والجماعات المتصارعـة فى العالم ومبادئها . كما يمكن تتبعها للتعرف على طبيعتها و الأهداف التى تتمسك بها .

ولكى نفهم هذه المسلمات والمبادئ جيداً يتعين علينا أن نتبنى مدخلاً تاريخيـاً وأن نحدد العوامل الدينامية التى ساهمت فى صياغة هذه المبادىء والظروف الـتى أدت إلى نمو هذه العوامل الدينامية[1] ، وأن نوضح تحت أى الظـروف وفى أى الأوقـات تطرأ تغييرات معينة على طبيعة هذه العوامل واتجاهاتها ، إذ لا يمكن فـهم أى خـط فكرى خاص ما لم نلقى الأضواء على أصوله الاجتماعية . ومن الضرورى أن نبحـث

---

(1) د. السيد عبد العاطى السيد ، المرجع السابق ، ص 201 .

(2) د. ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000 ، ص 76-77.

(1) راجع فى ذلك بحث الدكتور ماهر عبد القادر محمد بعنوان "بنية الجماعات العلمية " فى ندوة عاطف غيث الـتى عقدت بقسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام 1990 ، البحث غير منشور.

القاعدة الواقعية للموقف السوسيوتاريخى الذى من خلاله تتواجد جامعات الأفـــــراد ذوى الفكر المتمايز .

إن الفرد لا يستطيع – على حد تعبير مانهايم– أن يفكر بمفرده، ولا يســـتطيع أن يتمايز أو يختلف بمفرده أيضا ، ولكنه يبدأ بأفكار الآخرين ، سواء اتفق معـــهم أو حاول تعديل فكرهم أو استبداله بفكر آخر ، وذلك لمواجهـــة تطـــورات المواقـــف الاجتماعية .

إن الفرد ينتمى إلى الجماعة ، لا لأنه ولد فيها ، ولا أنه يسعى للانتماء إليـــها، ولا لأنه يشعر تجاهها بالانتماء والولاء فحسب ، بل لأنه يرى الحياة والعالم فى ضـــوء المعانى التى اكتسبها من الجماعة أو التى طورها داخل الجماعة. ومن ثم يتعين علينـــا لكى نحقق فهما كاملا لسلوك الفرد أن ندرس أنساق المعانى الخاصة بجماعتـــه الـــتى يوجه لها كل انتماءاته وولاءه . إلا أن تاريخ حياة الفرد لا يكفى لأن يكـــون بحثـــا سوسيولوجيا متكاملا، لأن هذا التاريخ ليس إلا مقوما واحدا أو حلقة واحـــدة ، أو حلقة واحدة من سلسلة لا حصر لها من تواريخ الحياة متداخلة و معقدة . كذلك فـإن تاريخ حياة بعض الأفراد المعاصرين فى جماعة اجتماعية معينة يستوجب الرجـــوع إلى تاريخ حياة أفراد قد ينتمون إلى جيلين أو ثلاثة أجيال من الأسر على الأقل ، حـــتى يمكن أن نفهم لماذا يسلك أفراد جماعة ما طرقا معينة دون أخرى ، و يتمسكون بمعان بعينها دون غيرها .

لقد اعتبر مانهايم تطور المعرفة فى الجماعة مظهرا اجتماعيا لحياتها ، وبالتـــالى اعتبره شكلا من أشكال العملية الاجتماعية ذاتها ، بل اعتبره عملية تعاونية تتطـــور فيها معرفة أى فرد داخل إطار النشاطات المشتركة التى يلعب فيها الفرد دورا متمـــيزا إلى حد ما .

ونظرا لأن المعرفة تتطور من خلال النشاطات الجمعية يصبح من الضـــرورى فى

نظرمانهايم أن نشير إلى أن جانبا كبيرا من هذه المعرفة ينمو ويتطـــور مـــن خـــلال اللاوعى أو اللاشعور الجمعى Collective Unconscious ، ومن هنا كـــان بحـــث توضيح الأسس اللاعقلانية للمعرفة العقلانية من المهام التى يضطلع بها علم اجتمـــاع المعرفة عند مانهايم ، إلى جانب تحديد الارتباطات و العلاقات القائمة بـــين الأســـس اللاعقلانية والمعرفة العقلانية الناجمة عنها . وبالإضافة إلى ذلك تثير وســـائل تحديـــد اللاوعى الجمعى وفهمه مشكلة أخرى ترتبط بمدى القدرة على السيطرة أو ضبـــط اللاوعى الجمعى الراهن ، وهنا يقترح مانهايم مدخلا لمعالجة هذه المشكلات من خلال دراسة الأيديولوجيات التى تحكم النشاطات الجمعية للناس .

غير أنه على الرغم من أن مانهايم قد ذهب إلى ابعد من ذلك عندمـــا حـــاول تطوير إجراءات منهجية فى علم اجتماع المعرفة ، إلا أنه لم يوضح ارتبـــاط الفكـــر بالمجتمع ، ولقد أشار إلى أنه ما إن يحلل أى نسق فكرى معين حين تظـــهر مشـــكلة إرجاعه أو إعزائه لجماعات محددة ، وهذا الموقف لا يتطلب فقـــط إجـــراء بحـــث إمبيريقى للجماعات أو الطبقات التى يشيع فيها هذا النسق الفكرى بـــالذات ، بـــل أيضا تفسير الأسباب التى تجعل هذه الجماعات دون غيرها تكشف عن هذا النمـــوذج أو النسق الفكرى .

ثالثا : مشكلة نسبية المعرفة

تمثل مشكلة النسبية المشكلة الأولى لمانهايم وتوماس كون أيضا، ولعل معظـــم الانتقادات التى توجه إلي مانهايم منبعها هذه الزاوية باعتبارها تمثل حدود نظرية المعرفة العلمية، غير أن مانهايم ارتسم حلا لتخطى هذه المشكلة تمثل فى التمييز بين النســـبية (بمعنى أن تنسب كل الأفكار إلى موقف ما) وبين الارتباطية ، أو ما أسمـــاه العلاقيـــة (بمعنى أن الأفكار وإن ارتبطت بسياقات معينة ، لا يحكم ببطلانها من منظور الصـــدق والكذب)، غير أن مانهايم ينتهي -كما رأينا- إلى الأخذ بمنظور تاريخى هيجلى مفـــاده

أنه وإن كانت نظرية المعرفة العلمية تربط الأشكال المختلفة للفكر بمواقف اجتماعية معينة إلا أن صدق محتوى المنظورات المختلفة يكمن فى ارتباطها بحقيقة (فوق تاريخية)، ومن ثم تبتعد مهمة تقطير الصدق (أى استخلاصه نقطة بعد أخرى) من الخطأ والزيف فى المنظورات المختلفة عن نطاق التاريخ لتصبح مهمة أساسية يضطلع بها المثقفون . وحول هذه النقطة أيضا جاءت أفكار توماس كون الذى ذهب إلى أنه لايمكن لنا أن نحكم على أفكار وتصورات العلماء فى مرحلة معينة بأفكار وتصورات العلماء فى مرحلة أخرى.

وتفاديا للنسبية التى تتضمنها هذه الصياغات السابقة طور مانهايم منهجا للتحليل يربط به المعنى التوثيقى للأشكال والصور الثقافية بكل من السياق التاريخى والاجتماعى بالوحدة الداخلية للكل ذاته ، ومن ثم سيطر على أعمال مانهايم اللاحقة تأكيده على المعانى الكبرى للعناصر الثقافية ، كالأنماط المختلفة للمعرفة ، ذلك أن الطابع الدينامى والمتغير للسياق الاجتماعى والتاريخى يشكل فى نظر مانهايم المعضلة الكبرى التى تواجه نظرية المعرفة العلمية ، وهنا يطرح السؤال : هل كل أساليب الفكر أساليب نسبية من حيث محتواها الحقيقى ؟ . ويجيب مانهايم قائلا : إن علم اجتماع المعرفة هو تنظيم للشك الذى يوجد فى الحياة الاجتماعية فى شكل انعدام غامض للأمن ، أو عدم الثقة وعدم التأكد . إن ما يوجه إلى العالم الحديث من لوم هو ذلك الموقف الذى جعل الحياة الاجتماعية أكثر اغترابا وتفككا وفوضوية. ومن هنا كتب مانهايم الكثير من المقالات المتشائمة حول الانحطاط الفكرى الذى يسيطر على عصرنا الراهن، والفوضى التى ترتد إليها حياتنا الاجتماعية والفكرية .

ولكن إذا لم تكن هناك حقيقة موضوعية ، وكانت الحقيقة مجرد مجموعة منظورات متنوعة ومتباينة، فكيف للمعرفة التاريخية إذن أن تكون ممكنة ؟ . وعلى العكس من فيبر ومعرضته المعروفة للنسبية الثقافية ، والموقف الشكى لعلم الاجتماع ، اقترح مانهايم حلا تاريخيا ، أى تصورا ديناميا للحقيقة، كمستوى مطلق يمكن عن

طريقه الحكم على مدى ثبات المنظورات المختلفة وصدقها، متمثلا فى تبنيه مفهوم (الشمول) أو (الكلية Totality). وذهب إلى أنه على الرغم من ارتباط الأشكال المختلفة للمعرفة بمواقع اجتماعية مختلفة، إلا أن أى منظور جديد يظهر فى مجرى التطور التاريخى يحتوى فى الواقع على أفكار جديدة لها قيمتها بالنسبة إلى الحقيقة و الواقع التاريخى ، فالماركسية مثلا قد أكدت على الصراع الطبقى، بينما أكدت الفاشستية على عنصر الفعل فى الحياة الاجتماعية فى مقابل تأكيد الليبرالية على أهمية الفرد المستقل ، فكل منظور جديد يقدم تركيبا جديدا لمنظورات سبقته ، لذلك تمر أساليب الفكر باستمرار بعملية لا تنقطع من الامتزاج والتداخل فيما بينها. ومن هنا فإن المجتمع الحديث بالرغم مما يتميز به من تجزيئية وانقسامية واستقطاب ، فإنه يضع أساسا لاتجاه واسع النطاق نحو (المفهوم الكلى)، بمعنى أن أى منظور جديد يكشف عن (حقيقة تقريبية تشكل جزءا من هيكل أكبر للمعنى داخل بنية الحقيقة التاريخية ، وبالطبع فإن كل المنظورات سوف تكون بالضرورة جزئية) ، لأن الكل التاريخى الشمولى يكون دائما من الاتساع والشمولية بحيث لا يمكن إدراكه وفهمه عن طريق أى من وجهات النظر الفردية التى تظهر خارجا عنه، وهذا هو معنى التصور الدينامى للحقيقة عند مانهايم ، ففى مقالته التى دارت حول المذهب التاريخى Historicism مثلا ذهب مانهايم إلى أنه ليس هناك طبقة أو جماعة بعينها تستطيع أن تشكل بذاتها ما يمكن أن نعتبره حاملا للحركة الكلية للتاريخ ، وأن الكل لا يمكن أن يفهم إلا بأن توضع فى الاعتبار كل المنظورات المختلفة .

على هذا النحو تبنى مانهايم نظرة هيجل فى براعة الاستدلال، وفيها حولت العملية التاريخية الفكر الأيديولوجى المرتبط بالمصلحة إلى حقيقة موضوعية ، لذلك نجده فى كتابه (الأيديولوجيا واليوتوبيا) يشيد بنظرية ماركس فى الأيديولوجيا ، لأنها وحدت علاقة المصالح الطبقية بأشكال المعرفة . غير أن ماركس فشل فى تطبيق نظريته على فكرة الخاص، وتصور أن الأيديولوجيا مفهوم متميز للاشتراكيين .

وعلى الرغم من تقدم النظريات السابقة إلا أن تصور ماركس خلط بين معنيين متميزين للأيديولوجيا، أى بين المفهوم البسيط (الخاص). ويشير إلى الحيل الخداعية الفردية والتبرير العقلانى للأفعال على المستوى السيكولوجى والمفهوم الشمولى الكلى الذى يشير إلى فكرة الطبقة الاجتماعية أو المرحلة التاريخية ، أى إلى أسلوب الفكر . أما المعنى الأخير فيتميز بأنه معنى سوسيولوجى ولذلك فهو يقترب من الحقيقة والواقع [1] .

ويشير مانهايم إلى أن مفهوم الأيديولوجيا مفهوم غير تقييمى يحاول فقط أن يوضح المعرفة من العقلية من خلال مواقف حياتية خاصة ، ولذلك فهو يمكن علم اجتماع المعرفة من اكتشاف المحددات الاجتماعية للفكر ، ومن طرح مشكلة الحقيقة والزيف على مائدة البحث .

رابعا : حل مشكلة النسبية التاريخية

يذهب مانهايم إلى أن هناك بعض المواقع الاجتماعية التى تتيح لجماعة اجتماعية بعينها فهم الحقيقة التاريخية بعمق أكبر من فهم أى جماعة أخرى، لا تتساوى مع كل المنظورات فيما تكشف عنه من صدق، ومع ذلك رفض مانهايم أن يرد الحقيقة إلى الطبقة كما فعل لوكاش، وذهب إلى أن مهمة صك المنظورات المختلفة تلقى على عاتق شريحة اجتماعية متميزة هى فئة قادة الفكر الأحرار Free-Floating intelligensia ، تلك الجماعة التى لا تتقيد بمصالح اجتماعية بعينها، ومن ثم يتحقق لها الاستقلال الفكرى. وبهذه الطريقة يمكن لنظرية ماركس الأيديولوجية أن تتطور داخل إطار علم اجتماع المعرفة فقط، من خلال أنشطة أولئك المفكرين المستقلين الذين يشغلون موقعا اجتماعيا خارج النظم والمؤسسات الرئيسية فى المجتمع

---

(1) د. السيد عبد العاطى السيد ، المرجع السابق ، ص 206 .

الرأسمالى[1] .

وفى هذا الصدد يذكر ماهايم أن من الأمور التى تبدو على أنهـــا متأصلـــة فى صميم العملية التاريخية ذاتها أن الحدود التى تعمل على تحديد وجهة نظـــر مـــا، أو تضييقها ، تميل إلى السير فى الطريق الصحيح من خلال تصادمها بوجهة نظر أخـــرى مضادة، ولذلك تتمثل مهمة دراسة الأيديولوجيـــا فى فهم مدى ضيـــق كـــل مـــن وجهـــات النظر الفردية، وإلى أى حد تتفاعل هذه المواقف و الاتجاهات المتمـــايزة فى العملية الاجتماعية الكلية .

هل المثقفون وحدهم هم الذين بإمكانهم تحقيق المنظور الشمولى ؟. وبطبيعـــة الحال يتضمن هذا السؤال الكثير من القضايا التى يعنى بها علم النفس الاجتماعى الذى لم يستطع ماهايم أن يطوره على نحو منظم و محدد .

إن نظرية المعرفة العلمية فى رأى ماهايم معنية بالطرق أو الوسائل التى تـــؤدى إلى تغيير النتاجات العقلية والفكرية التى تعمل كقيم اجتماعية ، ذلك لأنـــه بـــالقدر الذى تتأثر فيه القيم بالعوامل الاجتماعية ، بقدر ما تتغير هذه القيم الذاتيـــة بتغـــير العلاقات الاجتماعية، أى بالإصلاح الاجتماعى .

إن إعادة التشييد الاجتماعى عن طريق تغير الظروف الاجتماعيـــة وتنظيـــم المؤسسات والنظم الاقتصادية، وبأستخدام الوسائل التى تؤثر فى الظروف الخارجيـــة، لا يمنع من استخدام الطرق والوسائل التى من شأنها أن تغير روح الإنسان Sprit of Man على نحو مباشر ، من هنا كان على علم اجتماع المعرفة -فى نظر ماهـــايم- أن يعنى بالأنساق الخارجية التى تحدث التغير الاجتماعى المطلوب . وهو فى هذا الصـــدد لا يدعم الشكل السلطوى للمجتمع، ولا الشكل الحر Laissez-Faire ، بل يدعـــم النموذج أو الشكل الديمقراطى.[1]

---

(1) المرجع السابق ، ص ص 215— 216 .

(1) E.Bogadus " Mannheim and sociology of Hnouledge " in kewl Motwani op.cit, P.231.

ويرتبط الأخذ بنموذج المجتمع الديمقراطى بتبنى نظرية للقوة تهدف إلى تحقيق الطرق والوسائل التى تعمل على توزيع القوة وضبطها إلى أقصى درجة ممكنة من الأمن والكفاءة والحرية ، لذلك تتفرد الديمقراطية بسوء استخدام القوة لتؤكد على القوة الوظيفية لا على القوة التعسفية .

وتواجه الديمقراطية مشكلة مهمة هى ما تمارسه جماعات الضغط من قوة غاشمة على الأفراد ، ومن هنا كان لزاماً على علم اجتماع المعرفة -على حد تعبير مانهايم- أن يعنى عناية خاصة بجماعات الضغط وكيفية تأثيرها فى عقول الأفراد فى المجتمع، ذلك لأن ممارسة الضغوط أو الضغوط الضارة تعد طريقة غير ديمقراطية لتحقيق التغير الاجتماعى، أو للإبقاء على الثبات الاجتماعى .

إن النفوذ الاجتماعى الذى يمارس عن طريق العنف أو الثورة أو الحروب يعمل بطريقة مضادة للطريقة الديمقراطية للحياة إلى من شأنها أن توجد الأنماط المنظمة للتفاعل الاجتماعى الناجمة عن إرادة وقرار حر .

ولكى يمارس المجتمع تأثيرات إيجابية إنشائية على أعضائه يجب أن يكون هناك تخطيط اجتماعى، أى تخطيط من أجل الحرية الخاضعة لضبط أو سيطرة ديمقراطية. غير أن هذا التخطيط المنشود ليس تخطيطا لإيجاد مجتمع لا طبقى ، بل مجتمع تتلاشى فيه تطرفات وتناقضات الفوارق الطبقية ، أو هو تخطيط لأنماط ثقافية جديدة دون نبذ للعناصر التراثية ذات القيمة، أى تخطيط للتحول التدريجى للمجتمع من أجل تشجيع نمو الشخصية، وتخطيط من أجل التنسيق وليس من أجل فرض نظام صارم ، أى أنه تخطيط للاختبارات الحرة .

من هنا فإن نظرية المعرفة التقليدية تؤكد بصفة أساسية على ما للبيئة من تأثير واضح على تفكير الإنسان ، إلا أنه من المتعين عليه -فى نظر مانهايم- أن يعترف بأن هذا التأثير الذى كان يمثل موضوعه الأساس لا يشكل إلا نصف الحقيقة ، أو نصف

الصورة الكلية ، وأن النصف الآخر المكمل هو الاعتراف بما للتفكير الإنسانى من تأثير على البيئة أيضاً .

وكما يتصور مانهايم فان هذه العملية تؤدى إلى ضرورة أن يفرد للدين مكانة مرموقة وبارزة فى هذا المجال ، إذ يستطيع الدين أن يلعب دوراً بارزاً فى إحداث التكامل الإنسانى المنشود أو فى تحقيقه . ومن هنا نجد أن مانهايم يعزى للدين - فى تحرره من السلطوية والاستبدادية والشعوذة والخرافات- مهمة تحقيق التكامل النهائى والمطلق لكل النشاطات الإنسانية ، فإلى جانب ما يقوم به الدين من دور فى توجيه السلوكيات والأخلاقيات ، نجد الوظيفة التكاملية للإلهام الروحى والأيديولوجى التى يضطلع بها الدين بصفة أساسية . هذا بالإضافة إلى أن الدين قد يلبى تلك الرغبة الملحة عند الإنسان لإيجاد وحدة جوهرية أكبر ترتبط بكل نشاطاته المبعثرة ، وتوحدها فى هدف عام مشترك بدلاً من احتكاكاته اليومية الدنيوية المفروضة عليه، أو بعبارة أخرى يشبع الدين حاجة الإنسان الدفينة والملحة التى يمكن إشباعها من خلال الانغماس الكلى على المستوى البراجماتى أو النشاط اليومى .

ويستطرد مانهايم مؤكداً على أنه إذا كان على الدين أن ينجز هذه الوظائف الأساسية فى هذا العصر الذى يمثل عصر التحول والانتقال، فإنه يتوجب على قادته مسايرة الحاجات التى يفرضها النظام الاجتماعى المتغير ومواكبة آخر التطورات التى تحققت فى مجال علم النفس وعلم الاجتماع .

إن للدين -فى نظر مانهايم- دوراً حيوياً فى المساعدة على الاحتفاظ بالشخصية فى حالة توازن مستمر ، إنه - أى الدين - يستطيع أن يبقى على وحدة الشخصية فى بيئة مضطربة غير منظمة لا معنى لها.

وفى كتابه المعنون بـ (تشخيص عصرنا Diagnosis of our times , 1944) أشار مانهايم إلى المؤثرات الفاشستية على الفكر الإنسانى التى تحاول أن تنتج أو تحقق

(انسجاما خارجياً) عن طريق الإكراه ، كما تحاول أن تغير الأفكار بأقصى درجة ممكنة من استخدام القوة الخارجية . وكثيراً ما يلجأ الديكتاتوريون إلى استخدام (التصفية الجسدية)، أو الإزاحة، كوسيلة للتأثير على فكر أتباعهم ، ولكن هذه التصفيات ليست سوى قوى عقلانية، لأنهم فى العادة يتخلصون من الأشخاص الذين يتابعون أفكاراً جديدة، أو الذين لهم من النشاط و القوة ما يمكنهم من تحقيق الإصلاحات المنشودة[1] .

وهن فان مانهايم يعمل على ربط كل هذا السياق من خلال فكرة التخطيط الذى يتخذ أشكالاً عدة فى مجال التأثيرات الاجتماعية، فهناك التخطيط السيىء والتخطيط السليم، وهناك التخطيط الذى يقوم على المصالح الخاصة التى تعمل ضد الصالح العام ، أو تقوم على المصالح العامة التى تعمل لأجل رفاهية المجتمع وخيره ، وهناك أيضاً التخطيط الذى يقوم على الديكتاتورية المستبدة . لكن التخطيط الأمثل هو الذى يشمل صالح المجتمع الإنسانى وخيره. وهنا يكون الوعى والمعرفة مقوماً أساسياً وجوهرياً لمثل هذا النوع من التخطيط . وبالإضافة إلى ذلك فإن التخطيط الأمثل هو الذى تشارك الغالبية العظمى من الأفراد فى تحديد أهدافه وتنفيذ إجراءاته. إن التخطيط الاجتماعى يمكن أن يمارس تأثيراً إيجابياً وبناءً من الناحية الاجتماعية، عندما يستند إلى الميول والاتجاهات المبدعة والخلاقة فى المجتمع، ويستميل القوى البشرية، ويوجهها دون أى إكراه أو ضغط أو إجبار، ويكون هدفه النهائى تحقيق التحول الديمقراطى للمجتمع .

ولعل من الأسئلة التى تثار بصدد التخطيط الاجتماعى، تلك التى تدور حول ما إذا كان التخطيط يعمل على التحول الجماهيرى للسلوك الخارجى، أو يعمل على تحول الأفراد أنفسهم وتغييرهم .

ويتميز الأسلوب الأخير – فى نظر مانهايم – بكونه أكثر بطأً فى تحقيقه، فهو

(1) K.Mannheim. " Diagnosis of our times" New York, Oxford University Press.1940.

يبدأ بالأفراد، ثم يستخدم المناهج التطورية النشوئية للتعليم ، ولكنه يزداد بطأً فى هذا العصر الذرى، أما الأسلوب الأول فلا يغير إلا السلوك الخارجى أو الموجه نحو الخارج دون أى تغيير حقيقى فى الأفراد أنفسهم، إنه فى أغلب أحواله يؤدى إلى صيحات العبوس والاستياء، ومناشدة العواطف أو العنف، وغيرها . وبوجه عام يوفر علم اجتماع المعرفة دعماً أكبر لاستخدام الوسائل غير المباشرة أكثر من استخدامه إجراءات الأوامر والنواهى المباشرة ، حيث إن الطرق غير المباشرة تؤثر فى الفكر الإنسانى عن طريق جماعات الحوار والنقاش ، ومن خلال استخدام إجراءات تستند إلى الاعتماد المتبادل بين الجماعات، ومن خلال تغيير طبيعة المواقف الاجتماعية .

وقد يكون للمعرفة من التأثير المباشر ما يدفع بحرية الإرادة الفردية لخطوات أوسع، كما أن من شأنها أن تمتد بالحريات الأربع لتشمل الجنس البشرى كله ، بمعنى أن يكون للكل التحرر من الرغبة ومن الخوف وحرية التعبير وحرية الدين أو العقيدة، وحريات أخرى عديدة .

وقد كانت لدى مانهايم قناعة بأنه عندما لا يكون هناك توافق طوعى بين الجماعات بعضها مع بعض ، وبين الأفراد بعضهم مع بعض، يصبح التخطيط الاجتماعى ضرورة لا مفر منها . لقد اعتقد مانهايم أنه عندما تترك القوى الاجتماعية وشأنها ، فإنها يمكن أن تنتج نتائج متطرفة للغاية وغير مرغوب فيها ، بل لا يمكن تحملها . إن من وظائف التخطيط الاجتماعى إحباط كل ما يحدث دائماً فى المجتمعات غير المخططة ، لقد عارض مانهايم التخطيط القائم على فلسفة الاتجاه الشمولى الاستبدادى ، سواء فى شكله الشيوعى أو الفاشستية ، لأن كلا النمطين يطيح بالحرية الإنسانية ويدمرها لم يفكر مانهايم فى تطوير برنامج عمل لنظام اجتماعى جديد ، أو فى إعادة تشكيل المجتمع ، ولكنه فكر جيداً فى تشجيع حرية الفرد كمعيار لتمحيص التخطيط الاجتماعى الذى يمكن قبوله .

ونستطيع أن نقول إن مانهايم قد لعب دوراً أساسيا فى تطوير نظرية المعرفة

العلمية وهو ما استفاد منه علماء الاجتماع بصورة أكبر من اســتفادة الفلاسـفة أو علماء السياسة، ففى الوقت الذى أكد فيه على دور المؤثرات الاجتماعية فى التفكـير الشخصى للفرد، كان يهدف إلى توضيح هذا الدور ، مع وعيه طوال الوقت بـــأن للحرية الشخصية دوراً فى التأثير على التفكير الإنسانى لا يقل أهمية عن دور المؤثـرات الاجتماعية .

استقت نظرية المعرفة العلمية بالمجتمع عند مانهايم العديد من الأفكار الماركسـية الصرفة، التى تتضح من خلال إيمانه الجازم بأهمية المصالح الاجتماعيـة والتجمعـات الطبقية والطابع الأيديولوجى للفكر الاجتماعى، بل نواه يمتد بالفكرة الماركسية عـن الأساس الوجودى لتشمل الأجيال والطوائف والجماعات المهنية، فضلاً عن تدعيمـه لمفهوم الأيديولوجيا بمفهوم اليوتوبيا ، كما حاول أن يقدم العديـد مـن الشـواهد المؤكدة لعلاقة الفكر بالعوامل الاجتماعية إلا أن مانهايم قد دعـم هـذه الأسـس الماركسية فى أعماله بعناصر أخرى مستمدة من التراث الأكاديمى الألمانى ، وخاصـة الفكر الكانطى الحديث، وعلى وجه الخصوص تلك الفكرة المنادية بضرورة التميـيز الراديكالى بين مناهج العلوم الطبيعية من جهة، ومناهج العلوم الاجتماعية ومفاهيمـها وتصوراتها من جهة أخرى[1] .

يذهب مانهايم إلى أن ظواهر العالم المادى وما بينها من علاقات وروابط هـى أمور ثابتة ولا تتغير ، ومن ثم فإن المعرفة الصادقة و المؤكدة بمثل هذه الظواهر يمكـن تحصيلها عن طريق الملاحظة المجردة والمحايدة ، إلى جانب القياس الموضوعى الدقيـق . ولأن العلاقات والروابط الأمبيريقية فى العالم الطبيعى علاقات عامة لا تتغـير، فـإن معايير الصدق و الحقيقة التى تحكم الدعاوى المعرفية هى الأخرى ثابتة و واحـدة . و يترتب على ذلك كله أن يتخذ نمو العلم الطبيعى فى نظر مانهايم خطاً مستقيماً نسـبياً

(1) K. Mannheim " Essay on the Sociology of knowledge " Edited by P. kecslemti, New York, Oxford University Press, 1952. I.S.

كلما أمكن تجنب الأخطاء ، وتتأكد الحقائق ، أو باختصار تتطور المعرفة العلمية من خلال التراكم التدريجى للنتائج الثابتة والدائمة المرتبطة بالعالم الطبيعى الثابت .

وعلى العكس من ذلك فإن النتائج الثقافية أمور لا يمكن بحثها أو تمحيصها بمناهج الملاحظة المجردة والموضوعية، أو عن طريق تبنى مفاهيم وتصورات ثابتة ، لأن تصنيف الظواهر الثقافية وفهمها على نحو صحيح مسألة تستوجب التعرف على تفسير معانيها لدى المشاركين فيها، فى الوقت الذى يصعب فيه ملاحظة هذه المعانى بنفس الطريقة التى تلاحظ بها موضوعات العالم الخارجى .

إن لكل حقبة تاريخية ، ولكل جماعة اجتماعية ، قيمتها ومعانيها الخاصة والمتميزة، كما أن من يقوم بتحليل هذه القيم و المعانى ينطلق هو أيضاً من إطاره الخاص الذى يتحدد على نحو ثقافى ، ومن ثم فإن أى نتاج للثقافة الإنسانية يصعب تحليله بكفاءة من منظور (اللازمان) ، لأن مهمة تفسير المعانى مسألة ديناميكية فى أساسها ، ويتعين على من يقوم بها أن يتعامل مع الملامح الفريدة و المتميزة لكل حقبة ثقافية ، كما يجب أن تعالج هذه المعانى بشكل جديد و متجدد من قبل ممثلى كل مرحلة تاريخية لاحقة ، هذا بالإضافة إلى أنه من الصعب التوصل إلى ما يمكن أن نعتبره ملاحظة موحدة ومجردة للنتاجات الثقافية، فمعانى هذه النتاجات أمور يجب أن تكتسب فقط من خلال الانغماس الشامل و الفهم الوجدانى المتعاطف[1] .

وانطلاقاً من هذا التمييز الذى أقامه مانهايم بين العلوم المتخصصة من ناحية وبين النظم المعرفية الثقافية المغايرة من ناحية أخرى ، عالج مانهايم، وباستمرار ، العلوم الطبيعية المتقدمة ، باعتبارها حالة خاصة من منظور علم اجتماع المعرفة ، حيث يقول: هل للعوامل الوجودية فى العمليات الاجتماعية مجرد أهمية هامشية ، أم أنها تتغلغل فتشكل المنظورات الخاصة بتأكيدات واقعية أو مشخصة ؟ . والأصول

(1) مانهايم : الأيديولوجيا والطوباثية ، ص ص 420ـ 422 .

التاريخية والاجتماعية لأى فكرة لا تجعلها صادقة مطلقاً ، طالما أن الظروف الزمانية و المكانية والاجتماعية لنشأتها لم تؤثر فى شكلها ومضمونها . فإذا كان الأمر كذلـــك، فإن أى حقبة فى تاريخ المعرفة الإنسانية سوف تتمايز عن غيرها فقط على أســـاس أن هناك فى الحقبة الأولى المبكرة أموراً معروفة ، أو أن هناك أخطـــاء بعينـــها لا تـــزال موجودة يمكن تصحيحها من خلال معرفة لاحقة فى الحقبة التالية .

إن العلاقة البسيطة تتناسب إلى حد كبير مع العلوم المضبوطة أيضاً، غـــير أن مانهايم أظهر تذبذباً واضحاً تجاه هذه النقطة حينما عقب على النص السابق مباشـــرة بقوله: هذا على الرغم من أن فكرة ثبات البنية الهيكلية للعلوم المضبوطة و الدقيقة قـد أصبحت اليوم أقل ثباتاً وتأكيداً إذا قورنت بمنطق العلوم الطبيعية الكلاسيكية . وهنـا يبدو مانهايم وكأنه يتساءل أو يتشكك فى تمييزه للمعرفة العملية بأنها ثابتة ، أو تتغـــير خلال الزمن ، بل لقد بدأ تشككه أكثر وضوحاً عندما عالج بعض القضايا المعرفيـــة الأبستمولوجية ، وعندما طرح فى النهاية حلاً أبستمولوجياً للمشكلة .

وعلى أية حال ، لم يتنازل مانهايم تماماً عن فكرة معالجـــة العلـــم كموضـــوع للبحث والتحليل السوسيولوجى، وإن كان قد شرح وفسر ظهور العلـــم جنبـــاً إلى جنب مع الخطوط الفكرية الماركسية، حيث ربط مناهج البحث التى تبنتـــها العلـــوم المتقدمة بوعى الطبقة البرجوازية وما تبنته من نظرة كوزموبوليتانية ديمقراطية للعـــالم ، وهى النظرة التى تنكر قيمة أى معرفة شخصية ، أو كيفية انطلاقها من أن الصياغـات والمعادلات الثابتة والصادقة على نحو عالمى هى وحدها التى تسمح بتحصيل المعرفـــة الأصلية. وكان من جراء رؤية مانهايم بأن المعرفة العلمية وما ارتبط بها من معـــارف وأفكار إبستمولوجية قد انتشرت عندما تمكنت البرجوازية من تحقيـــق ســـيطرتها فى المجال االسياسى والاجتماعى ، وبسط نفوذها على الحياة الفكرية بأسرها ، وكان من جراء ذلك أن ذهب مانهايم إلى القول بأن كل دعاوى المعرفة يمكن قياسها فى النهايـــة على أنها معارضة لأى نسق أبستمولوجية خاص ينبثق عن الشكل المسيطر للمعرفـــة

العلمية [1].

ويرى مانهايم إمكانية البرهنة على خصوصية نظرية المعرفة التى تتميز بالهيمنة اليوم استنادا إلى حقيقة اختيار نموذج العلوم الطبيعية كنموذج مثالى يجب أن يحتذيه أى شكل من أشكال المعرفة . ولأن العلم الطبيعى، وبخاصة فى جوانبه التى تخضع للقياس الكمى، يمكن فصله عن المنظور التاريخى والاجتماعى للباحث، فإن نموذج المعرفة الحقيقية يفسر الآن فى ضوء اعتبار كل المحاولات الرامية لاكتساب المعرفة على أساس من الفهم (الكيفى) كما لو كانت مناهج ذات قيمة متدنية . وكاستجابة لهذا الموقف حاول مانهايم أن يصيغ أبستمولوجيا بديلة تتلاءم مع المعرفة التى تتحدد وجودياً وبطريقة كيفية ، وتتناسب فى الوقت نفسه مع نتائج نظرته الخاصة لعلم اجتماع المعرفة .

يكشف علم اجتماع المعرفة -فى نظر مانهايم- عن أن الأيديولوجيا الوضعية للمجتمع البورجوازى معرفة مغرضة متحيزة ، وأنها كانت نتاجاً لوعى أو فهم خاص ومحدد، لذلك فهى أبستمولوجيا غير ملائمة و غير كافية ، بمعنى أنها تفشل فى إدراك حدودها الخاصة ، واعتمادها على تصورات تاريخية معينة ، لذا يقتصر تطبيقها المستقبلى على نطاق خاص ومحدود من معرفة العالم الطبيعى لا يتلاءم إلا له ، الأمر الذى يستوجب استكمالها أو إلحاقها بأبستمولوجيا أكثر اتساعاً ، تدرك وتعترف بالطابع المتحيز والمغرض لكل المنظورات والرؤى الإنسانية .

لقد أصبح بمقدورنا اليوم – وعلى نحو لم يكن ممكناً قبل ظهور علم اجتماع المعرفة- أن نعالج المعرفة المشروطة أو المحددة (موقفياً) باعتبارها حالات خاصة أو هامشية للظروف الموقفية ، وانطلاقاً من هذا الموقف الأبستمولوجى نستطيع أن نتصور بنية العلاقات المتأصلة فى المعرفة الإنسانية . وبطبيعة الحال لا يعنى ذلك أننا

---

(1) مانهايم : الأيديولوجيا و اليوتوبيا ، المرجع السابق ، ص ص 417—420 .

ننكر أن يكون للموضوعات وجود خارجى، كما لا نعنى أن الاعتماد على الملاحظة أصبح منهجا عقيما غير مجد، بل نعنى بقولنا هذا أن الإجابات التى نقدمها للتساؤلات المطروحة حول موضوع المعرفة تكون -فى بعض الحالات المعينة- ممكنة فقط فى حدود رؤية أو منظور من يقوم بالملاحظة . كما لا يعنى ذلك أننا نتخلى عن فكرة الموضوعية ، أو ننكر إمكانية تشييد الحقائق ، بل يعنى فقط أن تصورنا للموضوعية يجب أن يتغير .

من المؤكد أننا لسنا بحاجة إلى إنكار قدرة بعض الناس على التوصل إلى ما يعتبروه (نتائج موضوعية) حول بعض الظواهر الخاصة ، وأعنى بذلك تلك النتائج التى يمكن التحقق منها بتطبيق أساليب وإجراءات متفق عليها . ومع ذلك فإن هذه النتائج تعتبر من وجهة نظر الأبستمولوجيا نتائج غير كاملة ، أو ينظر إليها على أنها نتاج منظور خاص، وبالتالى تقبل المراجعة والتمحيص فى مواقف اجتماعية جديدة ، ومن منظورات أخرى مختلفة ، حرى بنا إذن فى المواقف التى يعمل فيها ملاحظون مختلفون داخل إطار مرجعى عام ومشترك، أن ننظر إلى الموضوعية على أنها تطبيق لمعيار متفق عليه حول كفاءة الدعاوى أو القضايا العرفية الخاصة، ومع ذلك عندما يكون للمشاركين منظوراتهم الخاصة فإن الموضوعية يمكن أن تتحقق على نحو (تقريبى) .

ويواصل مانهايم معالجته للموضوعية فيميزها عن الاتفاق الفكرى ، إلا أنه يرى أن هذا الاتفاق الفكرى يكون أمرا ممكنا فقط عندما يكون بالإمكان ترجمة نتائج أى منظور إلى المنظور الآخر ، أو تطويعها على المستوى العام والمشترك. وهكذا كانت فكرة تنوع الأطر المرجعية فكرة محورية فى نظرية المعرفة عند مانهايم (قدم مانهايم صياغتين بديلتين لنظريته فى المعرفة ، اعتمدت كل منهما على المبدأ الذى يستند إليه فى حل مشكلة اختلاف المنظورات الخاصة وتباينها داخل الصياغة الأكثر شمولا وعمومية) ، إلا أنه بصدد المفاضلة بين المنظورات المختلفة كان مانهايم يعطى أهمية أكبر للمنظور الذى يقدم الشاهد والدليل على شموليته وثرائه فى تعامله مع المعطيات

الأمبيريقية ، ومن ثم أصبح المفهوم الأبستمولوجى الثابت والقديم عن صدق القضايا التى تتطابق مع حقائق العالم الخارجى القابلة للملاحظة مفهوما عقيما لا تستخدمه أغلب مجالات الفكر الإنسانى ، يقول مانهايم: من الواجب علينا أن نعطى للتحديد الموقفى Situational determination ماله من أهمية كعامل لازم ومتأصل فى المعرفة، شأنه فى ذلك شأن النظرية الارتباطية Relationism ونظرية الأساس المتغير للفكر . وعلينا أن نتخلى عن فكرة أن هناك مجالا للحقيقة فى ذاتها ولذاتها باعتبارها مجرد افتراض لا يمكن تبريره، ولعله من المفيد حقا أن نشير إلى العلوم الطبيعية ومن وجوه عديدة على نحو مماثل .

وتعود بنا هذه الجملة الأخيرة إلى الوراء قليلا ، وبالأخص إلى فكرة الحالة الخاصة أو الهامشية للعلم ، تلك الفكرة التى أشار إليها مانهايم فى مناقشته للتطورات الأخيرة التى لحقت علم الفيزياء الحديث . فقد أوضحت المناقشة أن التأكيدات التى انتهى إليها علم الفيزياء الكلاسيكى كانت -فيما يبدو- تمهد الطريق إلى إطار فكرة (أكثر نسبية)، ففى مجال الميكانيكا الكمية كان من الصعب -كما أوضح مانهايم- تصور مقاييس مستقلة تماما عن الأفعال و التكتيكات التى تتضمنها عملية القيام .كما أشار أيضا إلى أن العلاقات الأمبيريقية أو الارتباطات الواقعية على المستوى شبه الميكانيكى كانت تفسر على أنها علاقات لا نهائية ، أو ارتباطات غير محددة ، وأن الأفكار التقليدية القائلة بأن للجسيمات الدقيقة موضعا خاصا ومسارا محددا للحركة أصبحت من الأفكار غير المقبولة . وبطبيعة الحال كان على مانهايم أن يشير إلى نظرية أينشتاين Einstein عن النسبية ، وكيف أنها أدخلت وضع المشاهد أو الملاحظ فى المعادلات الفيزيائية الأساسية [1] .

هكذا يوحى لنا مانهايم بأن الاتجاه الفكرى فى العلوم الطبيعية يماثل فى نزعته الارتباطية Relationism اتجاهه الفكرى . وعند هذا الحد يبدو أن مانهايم كان قد

---

[1] مانهايم ، المرجع السابق ، ص 413 .

انتهى إلى رفض تصويره السابق للمعرفة العلمية المتأثر بالكانطية المحدثة على أنها تتكون من حقائق عامة وثابتة، بل يبدو أنه يواصل دعوته بأن معرفة العالم الطبيعي شأنها فى ذلك شأن معرفة العالم الاجتماعى ، تعتمد على طبيعة الأسئلة التى تطرحها ، والإشكاليات التى تثيرها، والأهداف التى يتوخاها الباحثون ، ومنظوراتهم التى تستمد وتتحدد على نحو اجتماعى .

من هنا كان مانهايم أكثر اتساقاً فى موقفه الأبستمولوجى، ذلك لأن نظريته الارتباطية فى المعرفة تدعم (موضوعية) الدعاوى المعرفية المشتقة اجتماعياً . كما أنها ليست أقل إقناعاً فى دعواها بأن التبنى الإيجابى والفعال للمنظور الجزئى سوف يكشف عن حقائق العالم الطبيعى أكثر مما تدعيه نفس النظرية للعالم الاجتماعى، وبالإضافة إلى ذلك فإن الخط الاستدلالى الذى اتبعه مانهايم جعله يتجنب التعامل مع مجال واحد للمعرفة كاستثناء جزئى لمبادئه الابستمولوجية العامة ، مما مكنه من مهمة التحليل السوسيولوجى للتحولات الحديثة والمحيرة التى طرأت على علم الفيزياء الحديث .

غير أنه على الرغم من كل الإيجابيات التى أشرنا إليها فى موقف مانهايم إلا أننا نجده وقد تراجع عن النتيجة القائلة بأن المعرفة العلمية مشروطة اجتماعياً بطريقة أو بأخرى. كما نراه وقد تردد فى اتخاذ الخطوة الحاسمة لتدعيم الدعوى بأن ما جاء به من أبستمولوجيا (نظرية المعرفة) بديلة تلائم العلوم الطبيعية قدر ملاءمتها للمعارف التاريخية، فقد عنى أكثر بتوضيح أن ما بين المجالين ليس أكثر من مجرد مماثلة، وأن الإبستمولوجيات ، أى نظريات المعرفة الملائمة لكل منهما تسير متوازية، ولكنها تظل متمايزة ، مشيراً إلى أنه من الأفضل أن ننظر إلى النزعة الارتباطية فى علم الفيزياء على أنها حالة خاصة من المبدأ الارتباطى العام، بمعنى أنه فى الوقت الذى ترتبط فيه المعرفة المتاحة للباحثين فى المجال السوسيولوجى ارتباطاً حتمياً بأوضاعهم الاجتماعية وخلفياتهم الثقافية واهتماماتهم ومصالحهم الفئوية، وغيرها . وتتقيد المعرفة التى يحصل

عليها الباحثون فى العالم الطبيعى ، وبالضرورة بأوضاعهم الزمانية والمكانية فقط . وهكذا يصل مانهايم إلى موقف نهائى يرى فيه نموذجى المعرفة كما لو كانا محددين وقابلين للتعامل والتنقيح ، مع احتفاظه بما بين المجالين من تمييز قاطع عبر عنه بدعواه أن الحدود أو القيود الأساسية التى تفرض على أى من المجالين تكون بالضرورة ذات طابع مختلف ومتمايز .

وباختصار نستطيع القول بأن مانهايم فى مناقشته لنظرية المعرفة يقدم إلينا ثلاثة أفكار رئيسية، فقد حاول أن يقتصر بمجال الأبستمولوجيا الوضعية على مجال العلم الطبيعى فقط، كما حاول أن يضع الخطوط الأساسية لأبستمولوجيا ارتباطية بديلة للفكر السوسيوتاريخى المشروط والمحدد على نحو تام مع العلوم الفيزيقية المتقدمة. غير أن مانهايم استطاع أن يحل مشكلات شكوكه حول مكانة المعرفة العلمية دون أن يهاجم أو يتحدى الأبستمولوجيا التقليدية ، وبالتالى دون أن يفتح الباب أمام علم اجتماع للعلم. ولعل من الأسباب التى جعلته لا يذهب إلى أبعد من ذلك اعتماده الكلى على أعمال مؤرخى العلم فى رؤيته للتطور العلمى ، ومن ثم كان عليه أن ينتظر نتائج دراسات جادة وملائمة فى هذا الصدد تأخرت فى ظهورها حتى فترة طويلة بعد وفاته . ومع ذلك فمن المشاهد أن جانبا كبيرا من فكر مانهايم كان قد صيغ فى ضوء التمييز الأبستمولوجى بين المعرفة العلمية والمعرفة السوسيوتاريخية، لذا فإن أى محاولة جادة لتعديل أو مراجعة الأبستمولوجيا المرتبطة بالعلم الطبيعى تحتم ضرورة المراجعة والتعديل الشامل لنتاجه السوسيولوجى برمته[1].

4- مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون :

اختلف كثير من الباحثين فى تحديد نظرة توماس كون إلى اليوتوبيا، وقالوا إنه عالم أيديولوجى يتحدث عن العلم والثورات العلمية ولا يلتفت إلى اليوتوبيا

---

[1] د. السيد عبد العاطى السيد ، مرجع سابق ، ص 234 .

لاحتوائها على عنصر الخيال. وقد أشار الباحث فى المبحث الأول من هذا الفصل إلى أن اليوتوبيا لاتختلف أهميتها لدى ماهايم عن أهمية الأيديولوجيا بالرغم من أن الأيديولوجيا علم الفكرة، أما اليوتوبيا فهى المكان غير الموجود فى عالم الواقع .

وإذا تمعنا فى كتاب "تركيب الثورات العلمية" لتوماس كون تتضح لنا رغبته فى سيادة النموذج الذى يتمثل فى تلك النظريات المعتمدة، وتحديد المشكلات العلمية وبحثها، فالنظريات العلمية لا تنقطع ، والبحث العلمى لايتوقف ، ومادامت هناك نظريات أو إنجازات يتمناها الفرد، مع عدم وجودها فى الواقع ، فهذا يدل على ارتباط اليوتوبيا بالأيديولوجيا عند توماس كون، ولهذا فإن المزيد من التطور يستلزم عادة بناء جهاز محكم، واستحداث لغة ومهارات تقنية متخصصة ، وصقل المفاهيم التى يقل بإطراد التشابه بينها وبين أنماطها الأصلية العادية الشائعة .

ومن ناحية يؤدى اختفاء الصبغة المهنية إلى تقييد شديد لمجال رؤية رجل العلم، وإلى المقاومة الحادة ضد تغيير النموذج الإرشادى . لقد أصبح العلم هنا جامدا بصورة متزايدة، ولكن نلحظ من ناحية أخرى فى إطار تلك المجالات التى يشير إليها النموذج انتباه فريق الباحثين أن يؤدى العلم إلى معلومات مستفيضة وتفصيلية ، وإلى دقة فى المطابقة بين المشاهدة والنظرية ، وهو مالا يمكن أن يتحقق بوسيلة أخرى[1] . فإذا حدثت أزمة -فى رأى كون- يجب أن تكون لدينا أسس لحلها ، وإن كانت هذه الأسس غير موجودة فى الواقع ، فعلينا أن نحاول تطبيقها قدر استطاعتنا .

والسؤال الجدير بالذكر فى هذا المقام -من وجهة نظر توماس كون- : كيف يستجيب العلماء عند إدراك شذوذ فى التطابق بين النظرية والطبيعة ؟ . إن ما قلناه حتى الآن يشير إلى أن التضارب، حتى وإن كان على نحو غير مفهوم، أوسع نطاقا من التضارب الذى كشفت عنه الخبرة فى التطبيقات الأخرى للنظرية ، فإنه لايستثيرنا

([1]) توماس كون، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة د. ماهر عبد القادر ،ص 54- 55 .

بالضرورة فعل شديد ، فهناك دائما بعض مظاهر للتضارب .

ويحدث عادة أن أشد الحالات استعصاء على الحل تستجيب فى نهاية الأمر إلى التطبيق العادى، وفى أغلب الأحيان يؤثر العلماء الترتيب والانتظار ، خاصة إذا ما كانت هناك مشكلات كثيرة فى قطاعات أخرى من مجال البحث ، وسبق أن لاحظنا على سبيل المثال ، أنه على مدى الستين عاما التالية لحسابات نيوتن المبتكرة لم تتجاوز حركة القمر نحو الحضيض التى تنبأ بها سوى نصف الحركة التى بينتها الأرصاد ، بينما لم يكف خيرة علماء الفيزياء الرياضية فى أوروبا عن التصدى بقوة لهذا التضارب دون أن يحالفهم النجاح، فقد كانت تصدر بين الحين والآخر مقترحات تدعو إلى تعديل قانون التربيع العكسى الذى أشار إليه نيوتن . ولكن لم يأخذ أحد هذه المقترحات مأخذا جادا تماما، ثم ثبت فى التطبيق العملى أن هذا الصبر على هذا الشذوذ الكبير أمر له ما يبرره، فقد استطاع كليروت عام 1950 أن يبين أن الخطأ يكمن فى الجانب الرياضى من التطبيق، وأن نظرية نيوتن تحتفظ بكل قيمتها باعتبارها نظرية صحيحة[2].

ويتضح أن اليوتوبيا عند كون تكشف عن اتجاهين رئيسين ، أحدهما يبحث عن سعادة الجنس البشرى من خلال الرفاهية المادية ، والآخر يتطلب درجة معينة من المادية، لكنه يعتبر أن السعادة نتيجة التعبير الحر عن شخصية الإنسان، ويجب ألا يضحى بها من أجل قانون أخلاقى استبدادى ، أو لمصالح الدولة . وتتطابق هاتان النزعتان مع التطورات المختلفة للتقدم ، لأن اليوتوبيات المضادة للنزعة التسلطية تقيس التقدم كما يرى هربرت ريد عن طريق درجة التمايز داخل المجتمع ، فإذا كان الفرد وحدة فى كتلة المجموع فإن حياته لاتكون قصيرة فحسب، بل تكون حياة متبلدة وآلية . وإذا كان وحدة فى ذاته، أى لديه المجال والإمكانية للعمل المستقل، فربما يكون أكثر خضوعا للمصادفة والحظ، ولكنه سوف يستطيع على الأقل أن ينمو

(2) Whewell, W., History of the Inducitive Sciences London, 1847, 11, 220.

ويعبر عن نفسه ، وسوف يمكنه أن يتطور بالمعنى الحقيقى الوحيد لكلمة التطــــور فى الوعى بالقوة والحيوية والبهجة.

ويوضح توماس كون رأيه فى اليوتوبيا فى موضع آخر ، حيث يتحدث عـــن مصدر السلطة مؤكدا إن ذهنى يتجه أساسا إلى كتب تدريس العلوم ، بالإضافـــة إلى كل من جهود تبسيط العلوم والكتابات الفلسفية التى تحذو حذوها، ويربط بين هـــذه الفئات جميعها قاسم مشترك ، مع أنه حتى عهد قريب لم يتيسر أى مصدر آخر هــام للمعلومات عن العلم إلا من خلال البحث العلمى[3] .

إن تركيز كون هنا إنما ينشأ مباشرة من تصوره الذاتى للبحث ، حيث يتجــه من السلطة باعتبارها فكرة تصورية داخل المجتمع العلمى إلى ماهو مثالى ، أو يوتوبيــا كانت المثالية فى مرحلة من المراحل تعنى أن يبدأ العالم مسيرته من كبت النصـــوص، ومن القواعد التى وضعها المجتمع العلمى للمارسة البحث؛ لكن بمجرد أن يكتشـــف العلماء الشبان أن هناك حالات شذوذ للنموذج العلمى السائد ، والذى يعتبر مصـــدر السلطة فى البحث العلمى، حتى يبدأ التحول مباشرة عن هذا النمـــوذج ، ويـــهجر، ويبدأ العلماء فى البحث عن أفكار أخرى تفى بضرورات حل الأزمة . إذن فإن تعبـــير توماس كون بقوله (فى ذهنى) يشير إلى أن نظرته إلى السلطة ليس لها وجود فى الواقع، بالإضافة إلى استمرار البحث العلمى ، وعدم وجود مصدر آخر عن المعلومـــات ، إلا من خلال البحث ، وهذا يوضح نظرته الفردية المتميزة فى السلطة . ومع أن يوتوبيـــا توماس مور كانت تجمع بين النظرة إلى السلطة والجانب التقدمى فى الوقت نفسه؛ إلا أن هذه النظرة تختلف عند كون.

إن يوتوبيا توماس كون مرادفة للسعادة ، أو مرتبطة بها ، ولكنـــها أخـــذت شكلا اجتماعيا مرغوبا فيه . وفى هذا المقام تمثل اليوتوبيا حلم الجنـــس البشـــرى فى

---

(3) Kuhn, T.S., Reflections on My Critics, ed. in Criticism and the Growth of Knowledge, by Lakatos, I., Musgrave, A., Cambridge university Press, 1981, P.232.

السعادة، واشتياقه الخفى إلى العصر الذهبى ، أو الجنة المفقودة كما تصور البعض. بيد أن هذا الحلم كانت له جوانبه المظلمة، فقد كان هناك عبيد فى جمهورية أفلاطون، وفى يوتوبيا مور. وكانت هناك جرائم قتل جماعية للعبيد فى إسبرطة ليكورجوس، وحروب، وإجراءات ونظم صارمة ، وتعصب دينى ، جنباً إلى جنب مع المؤسسات التنويرية إلى حد كبير. هذه الجوانب التى لم يلتفت إليها فى الغالب المدافعون عن اليوتوبيات التى كانت تهدف إلى تحقيق الحرية الكاملة .

وإذا رجعنا إلى توماس مور فى تصوره لليوتوبيا سنجد أن مكونات هذا التصور تكشف بصورة رئيسية عن أبعاد التناقض الذى يرجع إلى كونه قد زعم كون أنه منح الحرية للشعب ، ولكن هذه الحرية توقفت على كونها حرية ، فبينما يزعم مور أن الحرية لشعبه ، نجده فى نفس الوقت يصدر مجموعة من القوانين التى يتعين اتباعها بصرامة، فهناك المشرعون للقوانين ، والملوك والقضاة والكهنة ورؤساء الجمعيات الوطنية فى يوتوبياهم .

ويرى الباحث أن يوتوبيا توماس كون قريبة من يوتوبيا توماس مور، على الرغم من أن مور وضع كتابه فى فترة الهدوء الذى يسبق العاصفة ، فقد كان على وعى حقيقى بالمشكلات الاجتماعية والسياسية التى تتطلب حلاً ، ولكنه لم يكن مصلحاً عملياً ، والحل الذى قدمه كان حلاً منفصلاً انفصالاً كاملاً عن الواقع .كان هذا الحل بمنزلة حلم هروبى، كما كان فى الوقت نفسه وسيلة للسخرية من المؤسسات والحكومات التى عاش فى ظلها[4] . فإن المنابع التى نهل منها توماس كون لاتحصى ولاتعد ، وأكثر المؤثرات فيها وضوحاً هى أعمال أفلاطون وبلوتارك . إن هذه النظريات جميعها لاتستبعد كل منها الأخرى بالضرورة . ولاتخطئ العين تأثير

---

(4) يوتوبيا توماس مور، ترجمة وتقديم د. أنجيل بطرس سمعان ، دار المعارف، القاهرة ، ص 98 . وانظر : قصة الأدب فى العالم ، أحمد أمين وزمى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، 1945 م، الجزء الثانى، القسم الأول ، ص 114 .

الكتاب اليونان والرومان فى يوتوبيا كون.

وتتجلى اليوتوبيا التسلطية لدى كون فى التأكيد على أن قوانينها تتبع نظام الطبيعة، بالرغم من كونها سنت بشكل تعسفى، فبدلاً من أن يحاول كون اكتشاف قوانين الطبيعة فضل أن يخترع أو يعثر على سجلات الحكمة القديمة، ذلك أن كون كان يرى أن قوانين الطبيعة هى قوانين أسبرطة ، وبدلاً من أن يقيم يوتوبياه على تجمعات حية وبشر، أقامها على تصورات علمية مجردة .

وينطبق الشئ نفسه على التنظيم المصطنع لليوتوبيا، فالأمة الموحدة لابد أن يناظرها بلد موحد أو مدينة موحدة ، والعشق التسلطى للتجانس يجعل اليوتوبيين يطمسون الجبال والأنهار، بل يجعلهم يتخيلون جزراً كاملة الاستدارة، وكذلك أنهاراً كاملة الاستقامة .

ومن خلال يوتوبيا كون يتضح أن مصطلح النموذج الذى تحدثنا عنه فى الأيديولوجيا عند كون أخذ أكثر من معنى، إذا اضطر إلى تحديده بدقة أكبر عند الرد على منتقديه[5] . والنموذج الإرشادى غير قياسى ، إذ هناك ثمة انقطاع أو قطيعة بين المفاهيم النظرية الأساسية المختلفة فى العلم، ومن ثم فإن حركة العلم، أو نقل النظريات العلمية، أو النماذج الإرشادية الجديدة ، ليست منطقية ولا تجريبية للنظريات السابقة عليها، إنها قياسية وحقائقها نسبية ، وفى كل حقبة علمية أو مع كل ثورة علمية تكون السيادة لنموذج إرشادى له الغلبة[6] . والنماذج الإرشادية فى تاريخ العلم الواحد مختلفة عن بعضها اختلافاً أساسياً، وتحل بعضها محل بعض على مدى مسار التطور التاريخى للمعرفة العلمية . لذلك يرفض كون رأى الوضعية المنطقية فى اعتبار بنية النظريات العلمية نسقاً من العلاقات الشكلية الخالصة لأبنية لغوية، إذ يرى أن نسق النظرية غارق أو منغمس فى مخططات معرفية هادفة تحدد كلا

---

(5) Watkins, J., Against Normal Sciece, P.27 .

(6) Williams, P., Normal Science, Seientific Revolutions and the History of Science, P.51.

من طابع كل تطور جديد للنظرية ومساراته[7] . وكذلك أسلوب تحديد التجارب وتغييرها. ويتأثر كون فى هذا الموضع بفكر وورف وفلسفته، وقد استخلص وورف بالاشتراك مع إدوارد سابير من نتائج دراستهما للغات مجموعة من القوانين على أساس عرقى، وانتهيا إلى ما يعرف باسم فرض النسبية اللغوية، ولكن كون بقدر ما أثار من اهتمام أثار شكوكا وانتقادات ، وانصب اتهامه بالذاتية أو النسبية الذاتية بسبب مشكلة الانتقال من نموذج إرشادى إلى آخر ، أى الثورة العلمية التى تعنى فى رأيه الانتقال إلى عالم مغاير إدراكيا ومفاهيمها غير العالم الذى يعمل فيه الباحث[8].

ويؤكد كون أن اليوتوبيا الناجحة تلك التى تعارض مفهوم الدولة المركزية باتحاد فيدرالى للجماعات الحرة، حيث يستطيع الفرد أن يعبر عن ذاتيته دون أن يخضع له لرقابة قانون مصطنع . وحيث لا تكون الحرية كلمة مجردة ، بل تتجلى بشكل عينى فى العمل، سواء أكان عمل الرسام أم البناء . وهذه اليوتوبيات لاتتعلق بالبناء الميت للتنظيم الاجتماعى، وإنما تتعلق بالمثل التى يمكن أن يقوم عليها المجتمع الأفضل. وحين تشير اليوتوبيا إلى الحياة دون أن تتحول إلى خطة، أى دون أن تتحول إلى آلة مجردة من الحياة تطبق على مادة حية ، عندئذ تستطيع بجدارة أن تصبح هى التحقق الواقعى للتقدم، وهذا ما أكد عليه كون فى كتابه بنية الثورات العلمية .

وقد اعتقد كون أن ضرورة النهوض بالإصلاح على ثلاثة مستويات: تحسين ظروف الشعب على المستوى الاجتماعى ، وتولى الدولة قيادة توحيد العالم على الصعيد السياسى ، وإصلاح الكنيسة فى المجال الدينى .

لقد انتقلت يوتوبيا كون أحيانا لتلغى الأسرة لنفس الأسباب التى جعلتها تلغى الملكية ، واعتبرت الأسرة عاملا مشجعا على تنمية الغرائز الأنانية ، ومن ثم على تفكيك وحدة الجماعة .

---

(7) Popper , K, Normal Science and its Dangers, P. 57.

(8) توماس كون ، بنية الثورات العلمية ، ترجمة شوقى جلال ، ص 12، 13 .

وفى الجانب الآخر يدافع عن الأسرة على أنها عماد الدولة المستقرة ، بل والخلية الأساسية فيها ، والحقل الذى يتم فيه التدريب على فضائل الطاعة والولاء للدولة. ويعتقد أن الأسرة التسلطية التى هى بعيدة كل البعد عن خطر غرس الاتجاهات الفردية فى نفوس الأطفال تعودهم - على العكس من ذلك- على احترام سلطة الأب، وبالتالى الطاعة لأوامر الدولة ، وهذا ما أكده كون فى المستوى الثانى للإصلاح ، وهو قيادة توحيد العالم على الصعيد السياسى ، ولكن وجود الدولة يتطلب بمجموعتين من قواعد السلوك الأخرى لأنها لا تقسم الشعب إلى طبقات فحسب، وإنما تقسم البشرية إلى أمم ، فغالباً ما يتطلب الولاء للدولة إنكار مشاعر التكامل والتعاون المتبادل الذى يوجد بشكل طبيعى بين الناس. وتفرض الدولة أنواعاً معينة من قواعد السلوك التى تحدد العلاقة بين المواطنين والعبيد، فكل ما هو محرم فى العلاقات القائمة بين المواطنين المتساوين مسموح به تجاه أولئك الذين يعدون كائنات أدنى منزلة. وبينما يتحلى المواطن اليوتوبى بالدقة ودماثة الخلق فى تعامله مع من هم من نفس منزلته، فإنه يتسم بالفظاظة فى تعامله مع عبيده ، إنه يحب السلام فى وطنه، ولكنه يشن أبشع الحروب خارج الحدود .

وقد سمحت يوتوبيا كون التى حذت حذو أفلاطون بهذه الثنائية فى الإنسان، ووجود هذه الثنائية فى المجتمع ، كما نعرفه، حقيقة معروفة بصورة كافية، ولكن عدم التخلص منها فى "بمجتمع كامل" ، هو الذى يبدو أمراً غريباً . إن النموذج العالمى فى جمهورية زينون الذى أعلن أخوة البشر من الأمم كافة هو نموذج ندر من تبناه. لذلك يوافق كون على الحرب فى يوتوبياه بوصفها جزءاً حتمياً من نظامها، والواقع أن الأمر لابد وأن يكون كذلك، لأن وجود الدولة القومية هو الذى يولد الحروب على الدوام.

ويوظف كون ما ذكره من مشكلات ، وما ينتج عن اليوتوبيا من أسلوب تسلطى فى إطار علمى، حيث يقول : هناك نهج مختلف تماماً فى تناول جماع شبكة

المشكلات، ونعنى به نهج كارل بوبر الذى ينكر وجود أى تدابير للتحقق على الإطلاق، إذ يؤكد بدلاً من ذلك على أهمية إثبات الزيف ، أى التحقق من زيف الاختبار ، وذلك لأن نتيجته سالبة ، وتقضى بضرورة رفض نظرية ثابتة .

وواضح أن الدور المنسوب لإثبات الزيف يشبه كثيراً الدور الذى تعذوه دراستنا هذه إلى التجارب الشاذة ، أى إلى وقائع التجارب التى تمهد السبيل من خلال إثارة الأزمة لظهور نظرية جديدة . ومع هذا فقد لايتسنى المطابقة بين التجارب الشاذة والتجارب اللازمة لإثبات الزيف .

والواقع أن كون يشك فى وجود هذه الأخيرة وقد سبق له أن أكد مراراً إنه لاتوجد النظرية التى تحل جميع الألغاز التى تواجهها فى وقت بذاته . كما أن الحلول التى يتم الوصول إليها نادراً ما تكون حلولاً كاملة، بل على العكس فإن هذا النقص والقصور اللذين يشوبان المطابقة بين المعطيات والنظريات القائمة هما اللذان يحددان فى أى فترة من الزمن كثيراً من الألغاز المميزة للعلم القياسى ، ولو أن كل فشل نواجهه فى سبيل إثبات هذا التطابق يوجب رفض النظرية، إذن لاينتهى الأمر بنبذ جميع النظريات فى كل الأزمان. ولكن من ناحية أخرى لو أن الفشل الذريع فى المطابقة هو وحده الذى يبرر نبذ النظرية، إذن لاحتاج أنصار بوبر إلى معيار لتحديد "اللا احتمالية" أو "درجة إثبات الزيف" . وإذا ماعمدوا إلى استحداث هذا المعيار فسوف يجابهون يقيناً نفس شبكة الصعاب التى اعترضت دعاة مختلف نظريات التحقق فى المذهب الاحتمالى .

إن الكثير من المشكلات السابقة يمكن تجنبها إذا ما سلمنا بأن كلا من هذين التصورين الذائعين بشأن المنطق الأساسى للبحث العلمى حاول دمج عمليتين متمايزتين إلى حد كبير فى عملية واحدة[9] . لذلك فالدولة اليوتوبية التسلطية

---

(9) بنية الثورات العلمية ، ص 208 .

لاتسمح بوجود أى شخصية تكون من القوة والاستقلال بحيث تتصور إمكان التغير أو التمر . ومادامت المؤسسات اليوتوبية كاملة فمن البديهى أنها لن تكون قابلة للإصلاح .

إن الدولة اليوتوبية فى جوهرها دولة سكونية استاتيكية أولاً تسمح لمواطنيها بأن يناضلوا أو حتى أن يحلموا بيوتوبيا أفضل، أما الدولة القومية فتتطلب بالضرورة طبقة حاكمة أو فئة تمسك بزمام السلطة المتحكمة فى بقية الشعب. وبينما اهتم مؤسسو الدول المثالية اهتماماً كبيراً بعدم السماح للملكية أن تفسد الطبقة الحاكمة، أو توقع الشقاق بين أعضائها، فإنهم على العموم لم يدركوا أن خطر حب السلطة يفسد الحكام ويفرق بينهم، ويوقع الظلم على الشعوب .

إننى أرى أن توماس كون قريب فى رؤيته من أفلاطون وبلوتارك، حيث عهد أفلاطون إلى حراسه بكل السلطة فى المدينة ، بينما كان بلوتارك على وعى بالمفاسد التى يمكن أن يرتكبها الإسبراطيون ، وإن لم يقدم علاجاً شافياً منها . كما كان كون قريباً فى منهجه من توماس مور، حيث قدم تصوراً جديداً، وهو تصور الدولة التى تمثل جميع المواطنين باستثناء قلة من العبيد .

لقد كان نظام كون هو الذى ندعوه بالنظام الديمقراطى، إذ يمكن القول إن ممثلى الشعب هم الذين يمارسون السلطة ، ولكن هؤلاء الممثلين يملكون تنفيذ القوانين أكثر من سلطة وضعها أو صياغتها، لأن جميع القوانين الأساسية قد تم وضعها من قبل المشروع. وهكذا شرعت الدول بمجموعة من القوانين التى لم تشارك الجماعة فى صنعها، والأكثر من هذا أن الطبيعة المركزية لتلك الدول جعلت هذه القوانين ذاتها تسرى على كل المواطنين، وعلى كل قسم من أقسام الجماعة دون أن يأخذ المشرعون فى اعتبارهم العوامل الشخصية المتنوعة. ولهذا السبب عارض كون فى يوتوبياه الجماعة التى تفوض سلطتها إلى هيئة مركزية ، حيث إنه خشى أن تفقد الجماعة حريتها، وأراد أن تبقى الجماعة على استقلالها .

ويتعارض كون مع أفلاطون فى موضع آخر، فإذا كان كون يؤيد فكرة الجماعة المسيطرة — وهى كما نعلم جميعاً تتكون من الأفراد ، ويجب احتواؤها على جيش ليحكمها وينظم العلاقات بين الأفراد — فإن أفلاطون يؤمن بأن المدينة المثالية بحق سوف تستغنى عن وجود جيش ، لأن الناس سوف يحيون حياة بسيطة ولن يفكروا فى التوسع فى أرضهم لإشباع حاجاتهم ، ولأن حب الرفاهية هو الذى يخلق الحروب .

وقد بين أفلاطون أن المدن تنشأ بسبب عجز الإنسان بحكم طبيعته عن الاكتفاء بنفسه، واضطراره إلى التعاون مع غيره من الناس الذين لهم نفس الحاجات مع تفاوت قدراتهم على تلبية هذه الحاجات ، وهؤلاء الناس سوف يعيشون حياة يتمتعون فيها بالرفاهية والسلام .

ويرى الباحث أن كون لم يتأمل فى فلسفة أفلاطون، حيث إن أفلاطون لا يعارض مسألة قيام الدولة ، وإنما يعارض قيام الدولة المترفة ، لذلك فالدولة اليوتوبية أشد شراسة فى قمعها لحرية الفنان ، فالشاعر والرسام والنحات يفترض فيهم أن يكونوا فى خدمة الدولة، وأن يتحولوا إلى عملاء للدعاية لها. إن التعبير الفردى محظور عليهم سواء لأسباب جمالية أو أخلاقية، ولكن الهدف الحقيقى هو سحق أى مظهر من مظاهر الحرية. ولا مراء فى أن معظم اليوتوبيات سوف تفشل فشلاً ذريعاً فى "اختيار الفن" الذى اقترحه هربرت ريد. لقد طرد أفلاطون —كما يعرف الجميع— الشعراء من جمهوريته، ولكن هذه الجمهورية كانت نموذجا مضللا للكمال. وربما استطاع بعض المستبدين أن يحققوها فى الواقع غير أنها لن تؤدى وظيفتها إلا كآلة، أى بشكل آلى، فالآلات تعمل بشكل آلى لمجرد أنها مصنوعة من مواد ميتة وغير عضوية، ولو أردت أن تعبر عن الفرق بين مجتمع تقدمى عضوى وحكومة شمولية سكونية فيمكنك أن تعبر عن هذا بكلمة واحدة، هذه الكلمة هى الفن، ولا يستطيع المجتمع أن يجسد مثل الحرية والتطور العقلى، وهى التى تجعل الحياة فى نظر الغالبية منذ

جديرة بأن نحياها إلا بشرط السماح للفنان بأن يمارس عمله بحرية[10].

ويرى كون أن دستور الدولة القوية التي تستحق أن تسمى دولة هي التي تنتخب الكهنة كما تنتخب الحكام ، وذلك بإرادة الشعب، فالكهنة من وجهة نظر كون رجال شديدو التقوى، وبهذا فهم فئة قليلة لايزيد عددهم على الثلاثة عشر في كل مدينة، ويخصص كل واحد منهم لمعبد، وليست لهم سلطة زمنية ، إذ تنحصر مهمتهم في نصح الشعب وتحذيره ، وإذا لم تتبع نصائحهم فإنهم يحرمون "الأشرار العتاة من ممارسة طقوس العبادة" . ويستطيع الكهنة في يوتوبيا كون أن يتزوجوا ، وأن يشاركوا في الحروب، كما لاتمنع النساء من تقلد مناصب الكهنة. هذا هو دستور تلك الدولة التي لا تقتصر —كما يقول كون- على أن تكون "أفضل دولة في العالم" وإنما هي الدولة الوحيدة التي تستحق ذلك الاسم عن جدارة . فالملاحظ في كل مكان آخر أن الناس عندما يتحدثون عن الثروة المشتركة ، رأى الدولة أو المجتمع، فإنما يعني كل واحد منهم ثروته الخاصة فحسب، ولكن حيث تنعدم الملكية، يسعى الجميع بكل جهدهم للمصلحة العامة. والواقع أن هذه دعوة جريئة ، ونحن نفضل أن نسجل إعجابنا بتوماس كون بسبب إدانته للمجتمع في عصره، أكثر من إعجابنا بمجموعة القوانين التي قام بصياغتها والمؤسسات التي رسم معالمها.

إن الدولة التي تمنح هذه التجمعات قدرا من سلطتها الشمولية أو —كما يقول كون– من سيادتها، ومن ثم تسمح لهم بممارسة الحياة المشتركة . ومن سوء حظ هذه الخرافة الجميلة التي بذلت أجيال من المحامين ورجال الدولة جهودا كبيرة في صنعها، أن المدن قد سبقت الدول في الوجود بوقت طويل ، فقد قامت روما على نهر التيبر قبل قيام الإمبراطورية الرومانية بوقت طويل، وهذا التسامح الكريم من مثل الدولة ليس في الواقع إلا بمنزلة الختم المطبوع على حقيقة منجزة بالفعل، لذلك لا توضع

---

[10] جمهورية أفلاطون ، ترجمة د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1968، ص 64 ، 65 .

يوتوبيا الدولة القومية مناطق طبيعية ، والتجمع الطبيعى للبشر فى البلـــدان والقـــرى والمدن. وهذا ما أكده متأثراً بأرسطو بأن الفارق الأساسى بـــين الإنســـان وبقيـــة الحيوانات ، هذا التجمع الطبيعى .

والسؤال الجدير بالذكر فى هذا المقام: إذا كان الحكام والأمير يتمتعون بـالحب والاحترام ، وإذا كان الشعب راضياً عن مؤسساته ، فما الحاجة لمعاقبة شخص يشـعر برغبة ملحة فى التجوال فى أنحاء الريف؟ . يتضح من آراء كون اليوتوبية أن الرجـــال ملتزمون بأن يعيشوا فى وضح النهار لكى يتم التأكيد من أنهـــم يـــؤدون واجبـــاتهم العادية، الأمر الذى يبدو غير ضرورى لو كان العمل الذى يؤدونه عملاً يسيراً وممتعـاً بحق . ثم ما الذى يخيف الدولة من رعاياها المخلصين بحيث تمنعهم من الالتقاء علـــى الشراب خشية أن يشكلوا أحزاباً فيما بينهم ؟ . وتزداد شكوكنا قوة عندما نقرأ عـن أسلوب إدارة سكان يوتوبيا الحروب . فهؤلاء الناس الذين يتمتعون بمشاعر الأبـــوة والتواضع والمرح يخوضون حروباً عدوانية ويتبعون سياسة توسعية .

ويرى الباحث أن اليوتوبيا عند كون تقوم بدور مشابه للدور الذى تقوم بـــه القوى الكبرى فى الوقت الحاضر لأسباب إنسانية مزعومة تبرر بها أطماعها القويـــة فى الدول الصغرى، ومع ذلك فإن سكان يوتوبيا الحروب يخوضون الحرب باعتبارهـــا شيئاً وحشياً" و"يعتقدون أنه ليس هناك شئ يعوزه المجد أكثر من المجد الذى يأتى عـن طريق الحرب " إنهم يفضلون أن تتم انتصاراتهم بفضل الدبلوسية البارعة أو المنـاورات السياسية ، بل لقد ذهبوا إلى حد شبيه بمشروع مارشال الدائم يمكنهم مـــن توزيـــع الفائض من أغذيتهم مجاناً على الأمم المجاورة . ومع أن كون لايفسر لنا السبب الـذى يدعوهم إلى التصرف بهذا الأسلوب الإنسانى الخير، فربما تبين له أنه لاتوجد أمـــة ، مهما كان نظام حكمها صالحاً ، يمكن أن يراودها الأمل فى التمتع بالرخاء والازدهار

الدائمين إذا كانت تحيط بها أمم جائعة تسهل إثارة جشعها. إنهم يعلنـــون الحــرب عندما تخفق الوسائل السياسية فى تسوية المنازعات ، ولكنهم حتى فى هـــذه الحالـــة يعتمدون على أنشطة الطابور الخامس أكثر مما يعتمدون على المعارك الحربية .

تعقيب :

تتبع الباحث فى هذا الفصل علاقة اليوتوبيا بالنسق المعرفى عند ماهايم وكـــون من خلال دراسة العلاقة بين مفهوم اليوتوبيا والنسق المعرفى عند ماهايم اعتباراً مـــن تعريفه لليوتوبيا ودورها التغييرى الواضح ، وأدراك أهمية هذا الدور علـــى مســتوى الفعل . وباعتبارها تقف على طرف نقيض من الأيديولوجيا .

ثم انتقل التحليل المعرفى إلى مستوى آخر يتناول فيه الباحث جـــدل العقليـــة اليوتوبية، والأبعاد المعرفية التى تنتج لدينا على مستوى الأدراك السياسى . وقد فـرض هذا التناول مناقشة فكرة ماهايم عن جدل الابستمولوجيا العلمية ، والـــترابط بـــين الأيديولوجيا واليوتوبيا لتأسيس الفهم الوظيفى بين الفكرتـــين مـــن وجهـــة نظـــر الابستمولوجيا العلمية. وهنا كان لابد من الكشف عن الجانب الثورى لفكرة ماهـــايم عن اليوتوبيا . وأظهر التتبع فى هذا الجانب الأساليب التى وضعها ماهايم فى الاعتبـــار لدعم نظرية المعرفة العلمية.

ومن خلال نقد ماهايم لنظرية المعرفة التقليدية ، بين كيف أن المشـــكلات فى أساسها ترتد إلى مبدأ ثنائية الذات –الموضوع ، مما أدى إلى ضرورة وجود نظريـــة معرفة علمية تمتاز بمنهج له خصائص محدده . وهنا يبرز التناول الدقيق لمشكلة النسـبية بين ماهايم وكون، وأطر حل هذه المشكلة على المستوى المعرفى والسياسى .

ومن جانب آخر تناولت التحليلات مفهوم اليوتوبيا عند توماس كون. هـــل يعتبر النموذج المستقبلى الذى لم يتكون بعد ، يوتوبيا ؟ وإلى أى حد استطاع كـــون أن يوظف الفكرة فى أطار تناوله للجماعة العلمية ؟ وقد اجابت تحليلات البـــاحث فى هذا الفصل على هذه التساؤلات .

نتـــائج البحـــث

كشفت التحليلات التى قدمناها على امتداد الفصول السابقة عـــن العلاقـــة الوثيقة بين مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا ، وعن المكانة المعرفية للتصورين فى اطـــار الفكر الحديث، وبصفة خاصة عند الفيلسوف السياسى كارل مانهـــايم، وفيلســـوف ومؤرخ العلم توماس كون.

والذى لاشك فيه أنه كانت هناك مقدمات طبيعية لتصورات كـــل منـــهما، خاصة وأنه فى الفترة التى كتب فيها كارل مانهايم عن الأيديولوجيا كـــانت أعمـــال جرامشى وألتوسير ولوكاش قد ابتعدت كثيرا عن المفهوم الماركسى الكلاسيكى، فقد كان هؤلاء ضد أى مفهوم للأيديولوجيا كوعى زائف، ولذا فقد أعطوا للأيديولوجيـا دورا كبيرا فنظروا إليها أبعد من أن تكون انعكاسا للمصالح الأقتصادية . ومن ثم فهى عندهم قوة محركة ولها دورها فى التاريخ ، وهذا ماجعل هؤلاء على مارأينا فى الفصـل الأول يتجهوا إلى اقتلاعها من جذورها المادية التى ركز عليها كارل ماركس .

وفى هذا الصدد كشفت دراسة اراء كارل مانهايم وتوماس كون عن مجموعـــة من القضايا المهمة التى يمكن أن نستخلصها من ثنايـــا العلاقـــة بـــين الأيديولوجيـــا واليوتوبيا، بما يكشف عن النتائج التالية :

أولاً : أن فكرة الأيديولوجيا عند مانهايم تشكل تصوراً محوريـــاً فى إطـــار فلســـفة السياسة. وفى هذا الإطار ميز مانهايم بين الأيديولوجيا بالمعنى الضيق وهى عبـــارة عن المنظومة الفكرية الفعالة فى الميدان السياسى. والأيديولوجيا بالمعنى الواســـع وهى التى تسيطر على أهداف منتجى الثقافة . وفى إطار هذا التحليـــل يربـــط الأيديولوجيا بمصالح الفئات التى تتصارع لتصل إلى السلطة السياسية .

ثانياً : أن مانهايم كشف بصورة دقيقة عن أن الأفكار السياسية التى تتسم بأنها محافظـة أو تلك التى تتسم بأنها يوتوبيا ، تعبر بشكل واضح عن مصالح فئات ، وأن كـل

واحدة منها تؤثر بشكل فعال فى تطور المجتمع .

ثالثا : يربط مانهايم بصورة قوية بين المثقف والوعى ، إذ أن المثقف الحر الواعى المتحرر من كل انتماء طبقى ، يمكنه أن يتوصل إلى الوعى الصادق وإلى الموضوعية ، لأن المثقف الواعى فى هذه الحالة يقارن بين الأيديولوجيات المختلفة وينتقدها .

رابعا : اختلاف تصور الأيديولوجيا عند مانهايم عن ذلك التصور الذى ورثه الفكر السياسى عن كارل ماركس. ان ما كان مجرد أداه، أو سلاح عقلى عند كارل ماركس، أصبح منهجا وأداة للبحث فى التاريخ الاجتماعى والعقلى عند كارل مانهايم .

خامسا: أن النظرية العقلية للمفكر الأيديولوجى تتشكل وفقا لمكانته ودوره وعلاقاته بالجماعات الأخرى .

سادسا : أن المنظور الأيديولوجى يؤسس علاقة بالتاريخ والفلسفة والاجتماع والسياسة وعلم النفس الاجتماعى. والمنظور الأيديولوجى هنا ينظر اليه باعتباره الأبستمولوجيا الموجهة . ومن ثم فانه من الممكن أن نتحدث عن امكانية وجود مجتمع منظم يعيش فى سلام نسبى .

سابعا : أن مانهايم يتصور أنه اذا فهمت الأوضاع السياسية جيدا، باعتبارها تعكس اهتمامات الجماعات، أو أيديولوجياتها ، وإذا فهمت محاولة تغيير المجتمع ونقله إلى مرحلة اليوتوبيا، فان النتيجة التى سوف تترتب على هذا أن تركز فلسفة السياسة على الصراعات بين الدول المختلفة .

ثامنا : لما كان هناك ارتباطا قويا بين المعرفة والأيديولوجيا، فان المعرفة ترتبط بصورة قوية بممارسة التفكير أو الأدراك . وهنا يرتبط مانهايم وتوماس كون بصورة قوية، إذ أن الأيديولوجيا التى تحدث عنها مانهايم صراحة ودون أدنى مواربة ،

غلفها توماس كون بصورة وردية بغلاف الاعتقاد. ومن ثم أصبح الاعتقاد عند كون مرادفا للأيديولوجيا عند مانهايم ، وأصبحت معالم نظرية المعرفة عند توماس كون تتحدث عن اعتقادات وادراكات . واصبح ماهو مدرك يعني ماهو معتقد . ويرتبط بهذا عند توماس كون أن العلماء أثناء الثورة العلمية لايدركون الا مايعتقدون . والأعتقاد فى رأى كون هو تلك الرؤية التى يتشكل العالم من خلالها.

تاسعا : تأسيسا على النتيجة السابقة فان العلاقة بين الفكر والعقل هي علاقة تداخل، ويتضح هذا بصورة فاعلة عند كل من كارل مانهايم وتوماس كون. وقد كشفت تحليلات توماس كون فى كتابه تركيب الثورات العلمية عن أن الفرد يتعلم من خلال كتب النصوص، ومن خلال انتمائه إلى جماعة علمية معينة، وأن مجموع المعارف التى يحصل عليها الفرد من خلال هذا السياق تشكل رؤيته فيما ينبغى أن تكون عليه الأشياء.

عاشرا : تثبت دراسات مانهايم وكون خطأ المقولة التى ترددت لفترة طويلة منذ ظهور العلوم الوضعية والمتمثلة فى أن مناهج العلم الطبيعى هى المناهج الوحيدة التى يمكن من خلالها معالجة الأشياء . لقد تبين أن المنهج العقلى فى التحليل كما وجده مانهايم وتوماس كون فى اطار التحليل التاريخى، على درجة كبيرة من الأهمية . وقد كشف هذا المنهج عن أهميته عند مانهايم من خلال فكرته عن الأيديولوجيا الجزئية والأيديولوجيا الكلية . كما ظهر عند توماس كون من خلال العلم السوى والعلم الثورى.

حادى عشر : تكشف نتائج التحليلات عند مانهايم وكون عن معالجة دقيقة للظواهر الثقافية باعتبارها أبنية فوقية ، إذ أن دراسة هذه الظواهر لا تتأتى إلا من خلال تفسيرها: التفسير يكشف عن المعنى ، ويبين أبعاد الرؤية الأيديولوجية .

ثانى عشر : يتفق مانهايم وكون معا على أهمية الرؤية الجشطلتية فى فهم التحولات التى تحدث فى العلم الواقعى. وهذه الرؤية تستند بدورها فى فهمها لطبيعة الجزء من خلال فهم الكل . وقد اتضح هذا عند توماس كون بصورة قوية، اذ لايمكن فهم مكونات المنظور لدى العلماء بمعزل عن الجماعة العلمية ككل ، وبمعزل عن كتب النصوص التى يتعلم عليها أجيال العلماء . لا معنى للجزء اذن بمعزل عن الكل. والكل هنا هو الذى يحدد الرؤية ، ويشكل التوجهات ، ويكشف عن الدور الفاعل للبناء العلمى وبناء الجماعة ككل .

ثالث عشر : يشكل العلم السوى عند توماس كون التوجه الأيديولوجى الأساسى للجماعة، ولايمكن الخروج على تقاليده. وهذا العلم يتبع النموذج الذى تحدده الجماعة، وهذا النموذج هو الذى يحدد الرؤية الأيديولوجية للجماعة وسياستها فى النظر إلى الأشياء ومعالجتها . وأما العلم الثورى فهو يوتوبيا فى نظر العلم السوى. ولكن العلم الثورى يصبح ايديولوجيا بعد أن يحدث الكشف العلمى الذى يقضى على العلم السوى السائد ويحل مكانه .

وهكذا نجد أن الأنساق الفلسفية المعاصرة وبصفة خاصة عند كارل مانهايم وتوماس كون اضفت على مسألة التفسير العلمى للواقع من خلال تحليل الأيديولوجيا واليوتوبيا، معنى جديدا ربط الفكر بالواقع بصورة تكشف عن أهمية التفسيرات التى قدمت

مصادر و مراجع البحث

أولا

معاجم وقواميس

- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط ، الجزء الثاني ، القاهرة ، مطبعة مصر، 1961.

- أحمد عبد الله ، القاموس السياسي، القاهرة : دار الشعب ، 1965 .

- أحمد عطية موسى ، القاموس السياسي ، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1968.

- الموسوعة السياسية ، إشراف عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيرى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1974.

- مراد وهبة، المعجم الفلسفي (معجم المصطلحات الفلسفية) ، القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998 .

- منير البعلبكى ، المورد ، قاموس إنجليزي عربي، دار العلم للملايين ، الطبعة السابعة، بيروت 1974 .

- جورج زيناتى ، المعرفة فى" الموسوعة الفلسفية العربية" ، إشراف : معن زيادة ، بيروت ، 1986.

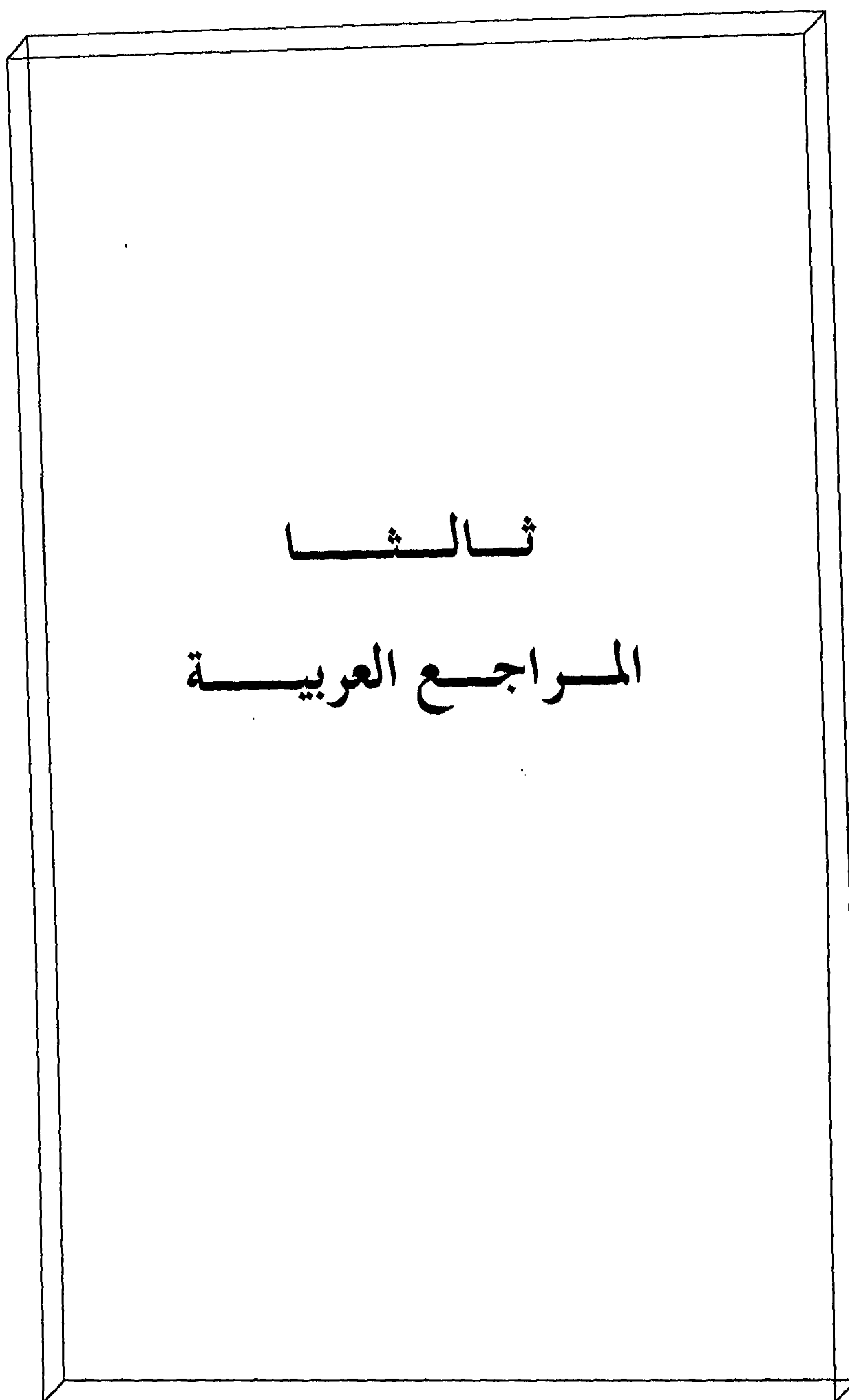
- الأيديولوجيا والسياسة ، مجموعة مؤلفين ، طرابلس ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1933 .

- يوسف كرم، وآخرين، المعجم الفلسفى، القاهرة (د.ت).

ثـــانـــيـــا

كتب مقدســـة

- إنجيل يوحنا ، الإصحاح الثامن عشر .



ثالثا

المراجع العربية

1- الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق وتقديم وتعليق د. جعفر آل ياسين ، بـيروت ، دار الأندلس، 1981 .

2- .... ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، القاهرة ، د. ت.

3- ....: فصول منتزعة ، تحقيق د. فوزي بحـــار ، بـــيروت ، دار المشرف ، 1971.

4- السيد عبد العاطى السيد ، علم اجتماع المعرفة ، دار المعرفة الجامعيـــة ، 1998

5- توماس كون ، بنية الثورات العلمية ترجمة شوقى جلال . سلسلة عالم المعرفـــة (168) ، 1992.

6- .... ، تركيب الثورات العلمية ، ترجمة الدكتور ماهر عبد القـــادر محمد، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 2000 .

7- جون بلاميناتز ، الأيديولوجية : مفاهيمها وتطورهـــا فى الواقـــع التـــاريخى والسياسى، ترجمة د. إسماعيل على سعد، دار المعرفة الجامعية ، 1990 .

8- جورج طرابيشى ، الطاركية والايديولوجيا ، بيروت، دار الطليعة ،1971 .

9- جورج لوكاش ، التاريخ والوعى الطبقى ، ترجمة رضا الشـــاعر ، بـــيروت ، دار الأندلس ، 1982.

10- جورج ليشتهايم ،مفهوم الأيديولوجيا ، دراسات فى فلسفة التاريخ، نيويورك، هاربير، 1965 .28- فؤاد زكريا (مترجم) جمهورية أفلاطون ، راجعها علـــى الأصل اليونانى د. محمد سليم سالم، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر 1968.

11- جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، القاهرة ، دار المعارف ، 1954 الجــزء الأول.

12- حامد عبد الله ربيع ، نظرية القيم ، مكتبة القاهرة الجديدة ، 1977.

13- حامد ربيع ، أبحاث فى النظرية السياسية ، القاهرة ، مكتبة الظاهرة الحديثة . 1970

14- حسن نافعة ، معجم النظم السياسية الليبرالية ، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، 1991.

15- حورية توفيق مجاهد ، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، 1999.

16- ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، بيروت ، منشورات عوايدات ، 1974 .

17- زكى نجيب محمود: أرض الأحلام، تبسيط د. إسماعيل عبد الفتاح، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1998.

18- سمير أمين، أزمة المجتمع العربى ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1985 .

19- سمير أيوب، تأثير الأيديولوجيات فى علم الاجتماع، معهد الأنماط العربى، بيروت، 1983.

20- سليم العزى ، المفاهيم السياسية المعاصرة ، المركز الثقافى العربى ، الرباط ، 1987 .

21- عبد الرحمن خليفة، ايديولوجية الصراع السياسى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1999.

22- عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، دار النهضة العربية ، القاهرة، 1965 .

23- عبد الله محمد عبد الرحمن ، تطور الفكر الاجتماعى ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، 1999.

24- عبد الله العروى ،مفهوم الأيديولوجيا فى المغرب : المركز الثقافى العربى،

.1983

25- .... ، الأيديولوجيا العربية المعاصرة ،بيروت، دار الحقيقة،1981 .

26- علي عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغـــربي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1998.

27- ....:.... ، د. محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية والتطبيـــق ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ، 1974.

28- ....، تيارات فلسفية حديثة و معاصرة ، دار المعرفة الجامعيـــة ، الإسكندرية ، 1991.

29- ....، الفكر السياسى الغربى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2000.

30- على حنفى محمود، جدل العقل و الوجود ، دراسة فى فلسفة هيجل و كـــير كارد ، طنطا 1991.

31- غريب سيد أحمد، تاريخ الفكر الاجتماعى، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996.

32- فريدريك معتوق، المعرفة والمجتمع والتاريخ، طرابلس ، منشورات جـــروس برس، 1991.

33- فؤاد زكريا ، جمهورية أفلاطون ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتـــاب ، 1974 .

34- قبارى إسماعيل، علم الاجتماع والأيديولوجيات، المكتب المصرى الحديـــث، الإسكندرية، 1979 .

35- قبارى إسماعيل ، علم الاجتماع الجماهيرى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ،

.1984

36- كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوباوية، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر ، بغداد، جامعة بغداد ، د.ت.

37- كمال المنوفى ، أصول السياسة المقارنة ، الكويت ، دار الربيعان ، 1989 .

38-ماهر عبد القادر محمد على، استراتيجيات الفكر العلمى ، دار العلوم العربية ، بيروت، ط1 ، 1986 .

39- .... ، المنطق الاستقرائى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1979.

40- .... ، فلسفة التحليل ، دار النهضة العربية ، بيروت، 1985.

41- ...."بنية الجماعات العلمية " ندوة عاطف غيث التى عقدت بقسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام 1990 ، البحث غير منشور.

42- ....، فلسفة العلوم : المشكلات المعرفية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000 .

43- محمد ثابت الغندى، مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، 1997.

44- محمد سبيلا ، الأيديولوجيا و الحداثة ، مجلة الوحدة ، عدد سبتمبر 1990 .

45- .... ، الأيديولوجيا: نحو نظرة متكاملة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1992.

46- محمد أحمد إسماعيل ، الأيديولوجيا العددية والقيمية، مجلة الوحدة، الرباط: المجلس القومى للثقافة العدية ، عدد ديسمبر 1990.

47- .... ، الأيديولوجيا العربية و التنمية المجتمعية .

48- محمد ربيع ، الأيديولوجيات السياسية المعاصرة ، الكويت ، كاظمة للنشر، 1979.

49- محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ، 17 دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.

50- .... ، الإسلام السياسي في الميزان، دار المعرفة الجامعية، 1997.

51- ....، تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة الحديثة، الجزء الرابع ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1996.

52- محمود فهمى زيدان، نظرية المعرفة الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1989.

53- ناصف نصار ، الأيديولوجيا على المحك ، دار الطليعة ، بيروت ، 1994 .

54- .... ، مطارحات للعقل الملتزم ، دار الطليعة ، بيروت ، 1986 .

55- نديم البيطار ، الأيديولوجيا الانقلابية ، بيروت، المؤسسة الأصلية للطباعة، 1964.

56- نازلى إسماعيل حسين ، الفكر الفلسفى ، القاهرة ، د. ت .

57- نظلة الحكيم ومحمد مظهر سعيد، جمهورية أفلاطون ، القاهرة، دار المعارف، 1963.

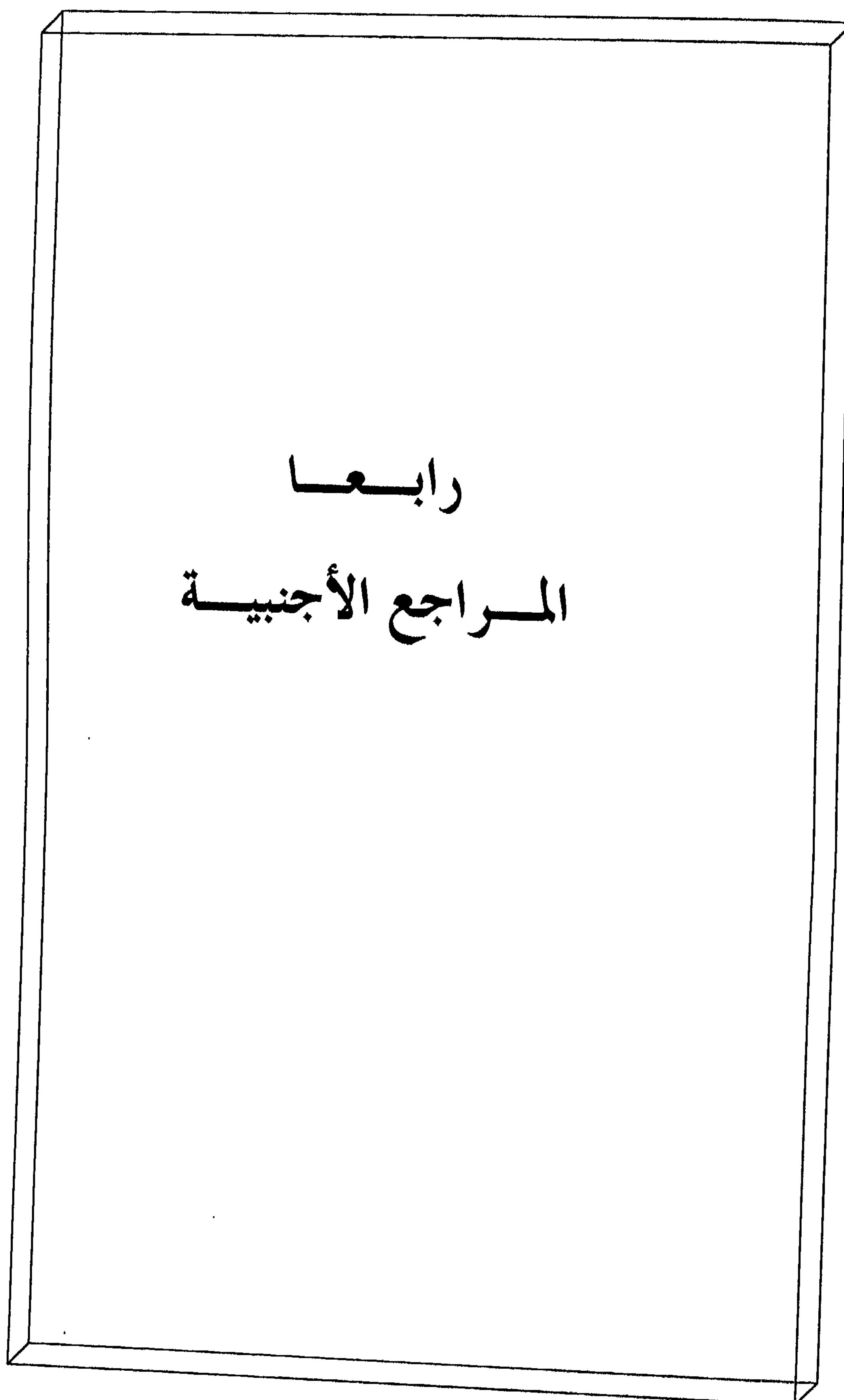
58- هنرى أيكن ، عصر الأيديولوجيا، ترجمة محى الدين صبحى، بيروت، دار الطليعة، 1971 .

59- ياكوب بباريون ، ماهية الأيديولوجيا، ترجمة أسعد رزق ، الدار العامية، بيروت، 1971 .

60- يوتوبيا توماس مور، ترجمة وتقديم د. أنجيل بطرس سمعـــان ، دار المعـــارف، القاهرة. د.ت.

61- يوسف كرم ، الفلسفة اليونانية ، أفلاطون .

62- ....، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، بيروت، دار الفلـك، 1979.



رابعـــا

المـــراجع الأجنبيـــة

1- Augustine, St.: The City of God , Translated , edited by Marcus Dods , New York: Hafner Publishing company, 1984.

2- Barbara ,G., Using Political Idea, New York ,John Wiley & sons. 1982.

3- Buhm, M., Ideologies and Attitudes , New Jercy , USA ,1974 .

4- Butterfield, H ., The Origins of Modern Science, New York, The Free Press , 1954.

5- Daahlke, H.O., The Sociology of Knowledge (in kewal Motrin), sociology of knowledge, Somaya Publications PRT.LTD, Bombay, 1976.

6- Bogardus,E., "Mannheim and sociology of Hnouledge" in kewl Motwani.

7- Durkhein E., The Rules of Sociological Method, London , Macmillan 1982 .

8- Ebenstein, W.,Great Political Thinkers: Plato to The Present, 3rd, New York, Rinehart , 1965.

9- Frederick Engels., Socialism: Utopia & Scientific in Karl Marx & Frederick Engels selected works, fifth Impression , Moscow, Foreign Language Publishing House , 1962, vol. II.

10- Freud, S., : Group Psychology and the Analysis of the Ego , London : Hogarth Press. 1968 .

11- Hans, F., Social philosophy, New York, Methuen, 1981 .

12- Herbert. B., The Origins of Modern Science, New York, The Free Press, 1957 .

13- Horeya M. , The Proletaeian Revolution Between Might & Right, Bulletin of the Faculty of Law , Alex. University, vol. 1.

28- Sheller Judith N. : Political and Ideology, Harvard University , The Macmillan Company 1968.

29 -.Seliger, M, Ideology and Politics., London , Allen and Unwin , 1976.

30- Shills, Eslmoro , The Concept and Function of Ideology, International Encyclopedia of Social Science, vol .7, 7063.

31- Watkins, J., Against Normal Sciece.

32- Webber.M., The Methodology of Social Science , New York , 1964 .

33- Whewell, W., History of the Inducitive Sciences London, 1847.

34- William T. B, Ideologies and Attitudes, New Jercy, Prentice Hall. Inc., 1974 .

35- Williams, P., Normal Science, Seientific Revolutions and the History of Science.

